COLECȚIA PANOPTICON

Peter Sloterdijk

EUROTAOISM
Contribuții la o critică a cineticii politice

Peter Sloterdijk

EUROTAOISM

Contribuții la o critică a cineticii politice

Traducere de
Alexandru Suter

Idea Design & Print
Editură
Cluj
2004

REDACTORI DE COLECȚIE
Ciprian Mihali
Al. Polgár

LECTOR ȘI REDACTOR
Ciprian Mihali

CORECTOR
Virgil Leon

COPERTĂ
Eugen Coșorean

TEHNOREDACTOR
Lenke Janitsek

CONCEPȚIE GRAFICĂ ȘI TIPAR
Idea Design & Print, Cluj

ISBN 973-7913-31-0

În memoria lui Jacob Taubes
1923–1987

Premise

Să începem fără prea multe ocolişuri: de ce a fost necesară folosirea termenului greoi și speculativ de "eurotaoism" în titlul acestei cărți?

Trei răspunsuri sînt posibile. În primul rînd, ar putea fi vorba de o formulare involuntară, de genul celor care, cum se știe, îi mai scapă autorului din cînd în cînd; or, plecînd de la această prezumție, s-ar putea considera că această carte a murit – încă de la titlu – din pricina unei supradoze de gîndire extrem de profunde. Într-o a doua variantă, s-ar putea să avem de a face cu un exemplu al acelor "sclipiri combinatorice ale minții", care amintesc de fulgerătoarele mariaje aranjate de Friedrich Schlegel între concepte foarte îndepărtate unul de altul; dar, dacă lucrurile stau așa, atunci vorbei de duh nu ar trebui să i se mai adauge nici o lămurire, căci o vorbă de duh care livrează deja comentariul despre sine nu mai are nici un haz; cum combinatorica este însă o metodă testată deja de primii romantici în vederea descoperirii analogiilor structurale, nu putem să nu-l rugăm pe cititor ca, în așteptarea rezultatului, să aibă totuși niţică răbdare. În al treilea rînd, "eurotaoism" poate fi titlul unei șanse ratate. Căci, cu un atare cuvînt pe frontispiciul unei cărți, apare tentația de a spune lucruri esențiale despre jocul polarităților, despre reunirea dintre spirit și natură și despre deschiderea chakrei inimii. Toate acestea sînt lucruri care ne privesc. Așa că autorul se vede nevoit să recunoască faptul că este extrem de regretabil că a lăsat să-i scape ocazia de a-i asigura în această carte pe cititori că divinul se află și în ei. Dar la ce bun să negăm evidențele, cînd știm că în această lucrare nu vom găsi nimic în sensul edificării sufletești. Cartea aceasta – și titlul ei – se cantonează exclusiv în zone problematice, apelul ei vizează nevoia de a înțelege ce împinge mersul actual al lumii pe făgașul pe care acesta se află înscris. Acest apel la necesitatea inteligenței este de asemenea valabil și atunci cînd a trebuit recunoscut faptul că exercițiile de înțelegere propuse de autor se aseamănă în mare măsură cu gesturile unui lampagiu care încearcă să se facă util într-un oraș trecut cu totul la iluminatul cu neon.

Dezamăgirea iscată de aceste răspunsuri este previzibilă. Evident, este mai puțin vorba de informații precise și mai curînd de manevre de eschivare, datorate unui sentiment de stinghereală. Dar se putea oare într-adevăr aștepta un răspuns afirmativ? Nu este "tao" în gura autorilor vestici doar un joker, pe care îl arunci în joc atunci cînd vrei să promiți mai mult decît poți îndeplini? Ah, taoismul! Formulă magică pentru a obține grabnice întreguri și sentimentul de securitate din eprubetele fizicii nucleare! Enigmatica silabă "tao" a intrat în ultimul timp și în zona kitschului, iar cel ce dorește să mai mizeze și în viitor pe vraja ei luminoasă trebuie să suporte suspiciunea celor din jur că ar vrea să facă parte din corul care cîntă cupletele neoreli-

gioase ale totalității. Autorul consideră însă că a se supune *a priori* oricăror posibile suspiciuni constituie un element central al muncii sale. Căci: pînă acum filosofii nu au făcut altceva decît să suspicioneze, în diferite feluri, interpretarea lumii făcută de către alți oameni – acum a sosit momentul de a o lua în considerare.

Eurotaoismul este – pentru a sugera un răspuns mai serios – și un titlu pentru încercarea de a atrage atenția într-un mod răspicat asupra originalității continentului făuritor de istorie, în așa fel încît nici o critică exterioară oarecare să nu mai poată fi plauzibilă. Chiar dacă recunoaștem înțelepciunea orientală ca fiind o mărime impresionantă și de sine stătătoare: nu se poate sări în ajutorul lumii vestice mobilizate recurgînd la importuri asiatice. Or, tocmai în aceasta constă inițiativa americano-taoismului, care reacționează la "criza Occidentului" prin introducerea de *fast food* holistic adus din Extremul Orient. Sigur, această bucătărie rapidă se dă și drept *nouvelle cuisine,* mizează pe Noua Gîndire ca pe o rețetă care te ispitește prea tare pentru a nu-i ceda, servește schimbări planetare de paradigme precum felurile unui meniu istoric și ne promite, cu toată sinceritatea, că după felul de pește crud urmează un fin Wassermann-Chop-Suey. Dar, cum era de așteptat, bătaia Noii Gîndiri se diminuează o dată cu propunerea ca în viitor să ne mîncăm ideile cu bețișoarele – "omul este ceea ce mănîncă".

Replica de mai sus recunoaște sugestiilor californiene dreptul de a fi, atunci cînd acestea au sens, dar amintește totodată – cît de modest se poate, cît de rebel este nevoie – că există și mîncăruri pe care, de vrei să le mănînci cu bețișoarele, vei rămîne flămînd. Este vorba, renunțînd la imaginea de dinainte, de fenomenele de mare amploare care au fost plămădite din substanța epistemico-mesianică a vechii Europe și care au devenit active la scară planetară: istoria, știința, industria, comunicația de masă, viteza. Chiar dacă nu va fi permanent vorba de aceste mărimi, eseurile de față vor gravita constant în jurul lor. Ele formează criteriile unei gîndiri capabile să se confrunte cu prezentul. Ținînd cont de aceste fenomene țepoase, ar putea părea ca o bătaie de joc din partea autorului să citeze lumea rotundă a polarităților vechii Chine. Dacă titlul cărții conține totuși o asemenea trimitere, acest lucru se întîmplă pentru a aminti, acolo unde s-au montat rampele de lansare ale expediției modernizării, de dimensiunea ironică a problemele autoinduse. De aici încolo ar trebui să fii taoist pentru a suporta ideea că nici taoismul nu mai poate fi de nici un ajutor.

Și atunci, de ce eurotaoism? În acest cuvînt bizar răsună un rest din insatisfacția făuritoare de istorie care a propulsat marile revoluții ale epocii moderne. De asemenea, se face auzită și mirarea legată de faptul că din avîntările europene spre nou nu a ieșit nimic mai bun decît omniprezenta alunecare spre catastrofă. Înțeles ca un cuvînt răutăcios, mai are ceva din "știutoarea amărăciune" din care gînditorii din vremi trecute au încercat să distileze știința revoluției. Dar acest cuvînt cu coarne și zurgălăi anunță astăzi o critică alternativă a modernității – o critică a mobilizării planetare ca fiind o falsă revoluție permanentă. Împreună cu subtitlul, conceptul capătă treptat – și

într-un mod destul de nebun – un sens acceptabil. Acest lucru se dovedește și prin faptul că, în cele ce urmează, nu va mai juca nici un rol. Cuvîntul "eurotaoism" nu va mai apărea în mod manifest decît o singură dată – revenindu-i cititorului să ghicească în ce funcție anume.

Ca tot ceea ce a publicat autorul pînă acum, aceste texte sînt niște exerciții de subversiune împotriva absolutismului istoriei și al socializării. În loc să urmeze norma progresistă, care degenerează atît de rapid în tîrîrea spre înainte, autorul recomandă să se acorde atenție mobilității pe laterală. Despre aceasta a fost vorba deja – într-o manieră încă mai indirectă, încă mai ambiguă – în recursul la antica intervenție cinică și în trimiterile la utopica putere de ripostă a bărbatului din butoi. Între timp, amuzamentul legat de critica rațiunii cinice s-a decantat, așa încît, pentru cei cu discernămînt, nu a mai rămas nimic în picioare din neînțelegerea care tindea a reduce critica la o simplă pantomimă. Ceea ce provine din descoperirea pantomimicului, sensul pentru gest, expresie și mișcare, a trecut în propuneri privitoare la o teorie a mișcării civilizatoare – o teorie în care diferența vitală dintre mobilitate și mobilizare se oferă drept criteriu al unei "etici" alternative. Paginile ce urmează conțin deci, într-o formă embrionară, o nouă versiune de teorie critică, dar nu una a "societății", ci a proces-progresului de tip occidental, așa cum este pus în scenă de către societățile moderne. În cadrul procesului actual al lumii, proces care prezintă o accelerată alunecare spre catastrofă, oamenii, ca făptuitori și victime ale mobilizării, resimt forma lor dominantă de viață ca fiind ceva ce duce la greșeală. În calitatea lor de făptuitori, ei descoperă, în același timp, capacitatea lor de a fi de acord cu tendința spre greșeală pînă la completa lor identificare cu ea. Din această pricină, o teorie critică a mobilizării nu poate fi doar o traducere a criticii alienării într-un limbaj cinetic. Trebuie luată în considerare posibilitatea faptului că în cele mai riscante accelerări ale prezentului se execută ceva care își are obîrșia în ceea ne este propriu și cel mai aproape, altfel spus: în propria noastră voință. Dacă lucrurile stau așa, atunci nu mai poate exista o teorie critică a societății – căci nu mai apare nici o diferență reală între critică și obiectul criticii, cu excepția cazului în care critica ar gîndi mai întîi împotriva ei înseși și ar supune analizei și ceea ce îi este propriu, cel mai aproape și care constituie propria-i voință.

Acest tip de critică nu a existat pînă acum decît ca teologie. Teologii s-au bucurat de privilegiul de a critica în așa fel lumea ca lume în numele Altuia, aflat mai presus de lume, încît și ceea ce ne este propriu să fie supus criticii. În cartea de față se încearcă repetarea unei critici de acest tip într-o formă neteologică. Acest lucru presupune capacitatea spiritului critic de a ieși din pielea lumii, de a se putea distanța și de a putea transforma ceea ce este propriu, aproape și proprie voință. O atare critică aruncă în aer cinic-melancolica dependență față de lume, ce-și aplică astăzi fardul consimțirii postmoderne. Ea evită, pe de altă parte, masochista contemplație a totalității, care duce la renunțarea de tip metafizic. Nici refuzînd să se anga-

jeze și nici consimțitoare, critica alternativă își propune să promoveze o teorie critică a faptului-de-a-fi-în-lume. Ea ar deveni plauzibilă din momentul în care ar reuși să desemneze un spațiu nonteologic pentru distanța față de lume – sau, altfel spus: să deschidă o transcendență în scop metodic. Autorul crede că se află la începutul unei asemenea teorii. În centrul acesteia se situează o analitică a venirii-pe-lume[1]: aici se va demonta prejudecata antropologiei filosofice după care omul ar fi "aici" – nu se mai poate porni cu naivă seninătate de la ideea că oamenilor li se poate atribui de la bun început "existență" și "faptul-de-a-fi-în-lume". Judecata anticipată, conform căreia "omul" s-ar afla deja "în lume" și că ar "exista", este corectată printr-o maieutică ocupîndu-se de sosirea pe pămînt și de *zămislirea* de lumi – cît și de riscul nereușitei ambelor strădanii. Ceea ce era considerat pînă acum drept filosofie existențială se transformă în cosmogonie a individului – fiecare naștere se constituie într-o șansă pentru un răsărit de lume. Filosofarea maieutică vorbește despre efortul pe care trebuie să-l facă indivizii care se nasc realmente, pentru a fi *aici*. Ceea ce se pune astfel în discuție urmează mișcarea vieții ce vine-pe-lume. În această privință se folosește din nou un limbaj serios în maieutică, un limbaj dramatic universal, care se ocupă de inevitabilul general.

Așa cum vom vedea, din aceste reflecții nu există explicit pînă acum decît unele oligoelemente, elemente care populează spațiul de gîndire dintre Heidegger și Bloch, Cioran și Lao zi – un spațiu, de altfel, aproape deloc măsurat, ba chiar aproape deloc perceput. Pentru a nu semăna confuzie, trebuie totuși spus că ceea ce este explicit în cele ce urmează va apărea ca fiind obscur dacă nu se va ține seama și de ceea ce este implicit. Reflecțiile autorului converg spre teza conform căreia ideea criticii lipsite de o rezervă împotriva pretenției excesive de universalitate rămîne o idee fără miez. Chestiunea dacă o teorie critică mai este încă posibilă depinde de modul în care se răspunde la întrebarea dacă un acosmism luminat nu ar fi un mod necesar al unei vieți lucide[2].

Nu este de mirare că în cele din urmă a ieșit o carte în care predomină tonalitățile grave. Cabaretului amoralist, care a vrut să se pună la adăpost din fața tragediei, i s-au adăugat alte tonuri. Se face resimțită mai ales vîna teutonică, ce îngreunează veselia neîngrădită a altminteri preferatului ton meridional. Inflexiuni chinezești se amestecă și ele în diafane rezonanțe, o muzică fetală a sferelor se aude aproape imperceptibil ridicîndu-se împotriva drumului spre moarte la care ne împing duritatea, forța, priceperea. Și ar fi greșit să negăm că ici și colo răsună, de asemenea, cîntul de durere al unui cantor evreu, pentru care toate zidurile făcute de om devin ziduri ale plîngerii. Dedicația pentru Jacob Taubes, mort în 1987, unul dintre ultimii

1. În cele ce urmează mai ales capitolul III. 2.

2. A se vedea între timp lucrarea noastră *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen* [A veni pe lume – a accede la cuvînt], Frankfurt/Main, 1988.

mari reprezentanți ai spiritului evreiesc în limba germană, exprimă o profesiune de credință în favoarea amintirii apocalipticii ca replică alternativă evreiască la optimismul modernilor și la tragismul neoeroilor. Datorită lui Taubes, autorul a avut revelația de neuitat a ceea ce Manes Sperber numea religia bunei memorii.

Cititorului îi va scăpa probabil o anume nuanță, care este legată de peisajul în mijlocul căruia au fost scrise majoritatea textelor cuprinse aici. În ele se află, cel puţin în percepția autorului, ceva din pacea anistorică a unei veri provensale. Ele presupun combaterea nevrozelor citadine prin căldură și lumină; spiritul locului se face poate simțit acolo unde se întîmplă ca gîndurile de la sfîrșitul unui paragraf să nu mai fie continuate cu o certă consecvență – între o propoziție și alta apar adesea întreruperi imperceptibile. Printre aceste interstiții pătrunde căldura locului, care se scaldă într-o euforie incandescentă. Într-o asemenea climă funcțiile fiziologice se transformă. Involuntar, gîndirea devine o măsură împotriva căldurii, dar nu se poate apăra întru totul să nu ajungă un simptom al zăpușelii – răutăcios odihnită, ea îi face cu ochiul cititorului, de parcă ar vrea să-l invite la o lungă siestă, jovialitatea pare să plutească în aer. Cine stă în spatele unei mese de lucru undeva în nord va avea evidente dificultăți în a se acomoda la o atare stare de spirit, căci acolo lucrurile stau cu totul altfel. Dar nu-i scăpare, trebuie să ajungi din cînd în cînd la țară pentru ca să înțelegi ce se petrece. Filosofia, la rîndu-i, trebuie să descopere o anumită lentoare.

Cu cît înhami mai mulți cai, cu atît totul merge mai repede – dar nu la smulsul de blocuri din pavaj, ceea ce este imposibil, ci la ruperea frîielor, și astfel călătoria va fi liberă și voioasă.

Franz Kafka

I. Epoca modernă ca mobilizare

Să te bată soarta să trăiești în vremi interesante.
Vechi blestem chinezesc

Mai este oare inteligibil pentru oameni mersul lumii moderne, cel de oameni dezlănțuit? Pentru că tot mai mulți contemporani răspund negativ la această întrebare – și nu doar la nivelul instinctiv, ci aducînd și argumente – mulți vorbesc, la sfîrșitul acestui interesant secol, despre o situație postmodernă. Întunecimea mersului lumii din zilele noastre prezintă însă trăsături atît de noi, încît nu se poate pune semnul de egalitate între actuala confuzie a spiritului și capitulările premoderne ale intelectului în fața marilor enigme ale lumii.

Nici o evidență nu a pătruns mai adînc în mentalitățile premoderne decît aceasta: lucrurile se petrec totdeauna altfel decît au fost gîndite. Căci, chiar dacă gîndirea este a oamenilor, hotărîrea este treaba zeilor. Cînd totul merge normal, totul se întîmplă altfel – acesta este aprioricul experienței vieții practice străvechi. Nu se uită nici un moment că planul și fapta omului se petrec pe fundalul unei pasivități insurmontabile. – Dar, o dată cu începutul modernității, se întîmplă ceva nou, lucrurile se întîmplă așa cum au fost gîndite de oameni. Lucrurile se întîmplă așa cum au fost gîndite pentru că tot soiul de oameni din Vest, călugări, comercianți, medici, arhitecți, pictori și turnători de tunuri – pe scurt, genii și ingineri – s-au apucat să-și organizeze gîndirea într-un fel nou și pentru că gîndirii i se alătură – ești tentat să spui: deodată – o așa-numită "practică", intervenind în mersul lumii, ca braț tehnic al gîndirii și cu repercusiuni revoluționare. Modernitatea, un complex tehnico-politic, a bulversat vechea ecologie a puterii și a neputinței umane. Purtată pe aripile unui amestec de optimism și agresivitate făuritor de istorie, ea a dezvăluit posibilitatea realizării unei lumi în care lucrurile se întîmplă așa cum au fost gîndite, pentru că se poate face ceea ce se vrea și pentru că există voința de a *învăța* ceea ce încă nu se poate face. Este voința de putere care-ți permite să faci singur totul, voința care dictează pașii mersului lumii moderne.

Există o epocă numită modernitate numai deoarece capacitatea de acțiune a occidentalilor din vremurile mai noi a făcut o impresie atît de puternică asupra ei înseși, încît ea a găsit curajul de a proclama organizarea lumii exclusiv prin propria-i faptă. Nu există nimic altceva în sîmburele gestic a ceea ce astăzi se denumește – cel mai adesea într-o tonalitate defensivă – proiectul modernității. Caracterul de proiect al acestei Noi Epoci rezultă din grandioasa presupoziție conform căreia în această epocă se va putea

determina mersul lumii în curînd astfel încît să se mişte doar ceea ce hotărîm în mod raţional că merită să fie păstrat în funcţiune prin propriile noastre activităţi. Aşadar, proiectul modernităţii se bazează – şi acest lucru nu a fost spus niciodată atît de tranşant – pe o *utopie cinetică:* întreaga mişcare a lumii trebuie să devină realizarea proiectului nostru în ceea ce o priveşte. Mersul propriilor noastre vieţi ajunge să fie, în mod progresiv, identic cu mersul lumii; în totalitatea sa, procesul lumii devine, tot mai mult, expresia vieţii noastre; lucrurile se întîmplă aşa cum sînt gîndite, căci ceea ce se întîmplă se întîmplă, într-o tot mai mare măsură, pentru că este făcut de către noi. Dacă s-ar spune că modernitatea a promis să creeze istoria umană de acum încolo singură, ar însemna să minimalizăm lucrurile. În sîmburele său fierbinte, modernitatea vrea să facă nu numai istorie, dar şi natură. O dată cu apropierea sfîrşitului acestui secol sumbru, se impune tot mai tare sentimentul că istoria care trebuie făcută nu a fost decît un pretext. Tema hotărîtoare a epocii moderne este natura care trebuie făcută.

O dată ce utopia cinetică a modernităţii este dată în vileag, solul modernităţii, care părea să fie atît de ferm, se rupe în bucăţi, răsar noi munţi de probleme, care avansează către conştiinţele noastre, lucrurile nu mai stau aşa cum învăţaserăm cîndva, în buna şi vechea epocă modernă. Ceea ce se iveşte acum sub forma unei neobişnuite lumi de probleme sînt chiar paradoxurile procesului noii lumi: peste istorie glisează o falie a postistoriei, peste natură una a epinaturii, peste modernitate postmodernitatea. Între timp, acoperirea modernităţii de către postmodernitate îi sare oricui în ochi ca fiind un proces inevitabil. Aceasta reiese din observaţia că şi în modernitate lucrurile se petrec cu totul altfel decît au fost gîndite – nu pentru că omul este cel care gîndeşte, iar Dumnezeu are alte planuri, ci pentru că proiectul este sfredelit, cu o nestăvilită ironie, de o neînţeleasă dimensiune proprie gîndirii şi acţiunii noastre, anume faptul că lucrurile trebuie să se întîmple altminteri. Lucrurile se petrec altfel decît sînt gîndite pentru că socoteala a fost făcută fără a se ţine seama de mişcare. Lucrurile se petrec inexorabil altminteri deoarece la gîndirea şi realizarea a ceea ce urmează să se întîmple intră totdeauna un anume ceva în joc care nu a fost gîndit, nu a fost dorit, nu a fost luat în considerare. Şi acest ceva îşi vede apoi de drumul său cu o periculoasă încăpăţînare. Ne-am înconjurat cu o epinatură formată din succesiuni de acţiuni ce scapă, asemenea unui *physis* secundar, practicii noastre "făuritoare de istorie". Succesiunile automate ale procesului modern al lumii – o vedem cu crescîndă nelinişte – pun stăpînire pe proiectele controlate; iar din partea centrală a întreprinderii numită modernitate, din conştiinţa unei autoacţiuni spontane şi conduse de raţiune, irupe o mişcare străină şi fatală, care ne fuge printre degete în toate direcţiile. Ceea ce arăta ca un start înspre libertate se dovedeşte acum a fi o alunecare înspre o heteromobilitate incontrolabilă şi catastrofală. Deoarece nemăsurat de multe lucruri se întîmplă, *datorită nouă,* într-adevăr aşa cum le gîndim, ceea ce se petrece global *cu noi* este, într-un mod exploziv, diferit.

Acesta este *statu quo*-ul postmodern, care este, în fond, un *lapsus*. Dacă astăzi există deja un postmodernism filosofic, constînd nu doar din atitudini nostalgice și toane explozive, ci bazîndu-se pe o înțelegere sensibilă, el este posibil deoarece argumente puternice privitoare la mersul lumii ne dau a înțelege că utopia cinetică a modernității a dat greș. Sînt lucruri care au început să ruleze (nu doar scările rulante), lucruri care nu au fost deloc anticipate și care trezesc o îndoială lucidă în ceea ce privește posibilitatea de a le stăpîni din nou printr-o acțiune umană și a le dirija în direcții nonfatale.

Dacă ar fi să atribuim derivei actualului "proces de civilizare" (acest cuvînt îngrozitor îți arde limba) un termen filosofic, atunci ar trebui să spunem că el se asemănă unei avalanșe gînditoare. Despre ce este vorba? N-o știm, dar, în mod indubitabil, noi sîntem această avalanșă. Nu eram deloc anticipabili în această postură, dar asta nu schimbă, desigur, cu nimic faptul că această mirabilă avalanșă se rostogolește acum asurzitor la vale. Procesul de civilizare (cariile încep să doară) se dovedește a fi o curiozitate ontologică de primă mărime. Căci ceea ce devine, în acest proces, fapt împlinit nu este nici mai mult, nici mai puțin decît o autoreflexivă catastrofă naturală. Ca tot ceea ce ține de fatalitate, și lucrul acesta este extrem de interesant din punct de vedere filosofic. Avalanșa gînditoare este replica megatehnică și postcreștină a pascalienei trestii gînditoare, care tremura cîndva în suflarea de gheață a modernității timpurii. Între timp însă, cea mai fragilă dintre ființe, omul, *l'avalanche qui pense,* nu mai este pusă în pericol de furtuna vieții, el însuși punînd în mișcare masele, care se pot prăvăli asupra-i, îngropîndu-l.

Lăsînd în urmă aceste sugestii mai curînd lirice, să dibuim acum drumul și din punct de vedere analitic, prin *no man's land*-ul care se deschide între vechile concepte și noile stări de fapt. Ca diagnosticieni ai epocii noastre, astăzi, mai mult decît oricînd, trebuie să începem prin a recunoaște că, de fapt, nu știm ce ni se întîmplă. În continuare, vom avea de a face cu încercări vizînd ceea ce este neînțeles, ceea ce nu a fost descris și ceea ce a rămas ignorat în procesul actual al lumii. Poate că acum nici nu se poate face mai mult decît să construiești cîteva capete de pod ale dicibilului în vîrtejul orb și confuz al evenimentelor. Autorul nu merge atît de departe încît să susțină că în aceste pagini prinde deja formă o "teorie critică" alternativă a epocii moderne. Ceea ce susține el este doar că: în primul rînd, cele două versiuni ale teoriei critice cunoscute pînă în prezent (trebuie să ne gîndim înainte de toate la școala marxistă și la școlile de la Frankfurt) au rămas încă fără obiect, fie pentru că nu pot să cuprindă obiectul lor, respectiv realitatea cinetică a modernității ca mobilizare, fie pentru că nu pot prezenta o distanțare critică față de aceasta, deoarece ele însele sînt, prin efectul pe care îl au, agenți ai mobilizării; și, în al doilea rînd, că trebuie introdusă în diagnoza prezentului o dimensiune cinetică și cinestetică, deoarece altminteri orice discurs despre modernitate ratează realitatea cea mai pregnantă. Exercițiile de diagnosticare a epocii noastre, ce urmează în continuare, pot fi calificate ca fiind postmoderne doar pentru că ele sînt expresia unei disponibilități de a for-

mula pasivul activului modern. În postura ei postmodernă, gîndirea include în mod explicit blocajele, turbioanele, golurile, depresiile, care fac cu toatele parte din spontaneitatea iscată de către modernitate. Filosofic vorbind, postmodernitatea poate fi recunoscută, probabil cel mai ușor, prin faptul că transformă trufașele propoziții active ale modernității în propoziții pasive sau în expresii impersonale. Acest lucru trădează nu doar un angajament gramatical, ci și unul ontologic – nu este vorba de nimic mai puțin decît de posibilitatea de a înscrie în concepția contemporană asupra sensului ființei, pe lîngă acțiuni, producții, convenții, și suferințe, întîmplări și procese. Modernitatea ne-a îndopat cu teorii ale acțiunii – despre suferire nu a știut decît că aceasta poate fi "utilizată" ca motor pentru acțiuni. Cum ar fi însă dacă, printre nenumăratele inițiative culturale privind diverse postmodernisme, s-ar anunța astăzi nevoia dezvoltării unei conștiințe pasionate a finitudinii umane, o conștiință a celei de a doua pasivități, care va putea prinde formă de-abia pe reversul proiectului modernității? Ce înseamnă, văzut din perspectiva unei a doua pasivități, lumea animată istoric? Ce importanță mai au oare pentru noi istoria făcută și cea de făcut, în care își puneau atîtea speranțe cei mai importanți filosofi ai modernității? Dacă epoca modernă a fost într-adevăr o revoltă a subiectului împotriva primei sale pasivități – alții vorbesc despre o campanie de sabotare a destinului –, atunci ce se poate crede despre cea de-a doua pasivitate, care apasă asupra vieții moderne prin suferința indusă de istorie, prin anxietatea legată de putința de a făuri istorie și prin constrîngerea de a participa la această dubioasă întreprindere?

În marginea modernității, istoria și destinul se înfruntă din nou în dueluri neprevăzute. Impresia este că, din faptele și făptuitorii evenimentului istoric, se ivește și se impune o cvasikarmică povară, care subminează proiectele și intențiile celui care acționează. Această ironie "karmică" va fi cercetată în lucrarea de față în termeni cinetici. Căci faptul că lucrurile se petrec și în modernitate cu totul altfel decît au fost gîndite nici nu este un subiect al filosofiei istoriei, așa cum era ea înțeleasă pînă acum, și nici nu poate fi explicat îndeajuns recurgînd la ideea orientală clasică a karmei, văzută ca o cauzalitate morală a faptelor. Or, pentru faptul că istoria, plănuită cu cele mai bune intenții, ajunge să eșueze nu este de vină nici adversarul[1], după cum nu poate fi imputată direct nici vreunei ipoteci karmice neachitate de cei care acționează. Ceea ce face ca mișcarea istorică să-și piardă direcția rezidă în însăși natura mișcării care făurește istoria. Cine se mișcă mișcă întotdeauna mai mult decît doar pe sine. Cine face istorie face întotdeauna mai mult decît doar istorie. Acest mai mult este drăcușorul greșelii de tipar, care pocește textul altminteri atît de bine compus – este surplusul cinetic,

1. Doar dacă se acceptă pur și simplu identificarea lumii cu adversitatea – așa cum a făcut-o Ernst Bloch, atunci cînd, ajungînd la o vîrstă înaintată, a aruncat în cele din urmă cartea gnostică pe masă: a se vedea *Experimentum mundi,* Frankfurt, Suhrkamp, 1976, cap. 45, "Aufklärung und Teufelsglaube, die Fortdauer des Widersacherischen" [Iluminism și credința în diavol, persistența contrarietății].

care țîșnește, trecînd pe lîngă țeluri, dincolo de granițe, spre ceea ce nu s-a vrut. Fatalul mai-mult se dizolvă în avîntul maselor moarte, care, o dată puse în mișcare, nu mai au știință de finalități morale. Capitalul cinetic aruncă lumile vechi în aer – nu are nimic împotriva lor, doar că principiul său este să nu se lase oprit în loc. Nu poate face altceva decît să oblige condițiile să danseze după melodii accelerate. Face să curgă fluvii de bunuri, flotele să se încrucișeze, scările rulante să se pună în mișcare, atmosferele să se dea peste cap, faunii să dispară. Au dispărut vremurile naive în care oamenii puteau crede că trebuie să se miște pentru ca lumea să avanseze. Între timp mișcarea este dezlănțuită, mișcarea pură. Pe cînd înduioșătorii apărători ai realizărilor epocii moderne se apleacă asupra teoriilor acțiunii umane și discută despre normele motivației (ultime) a acționării (vor promova cu siguranță, în scurt timp, în posturile de directori ai noilor parcuri naționale ale modernității ce urmează a fi create), în restul lumii bîntuie o groaznică bănuială: să ne fie oare cinetica destinul?

1. Mobilizarea planetei din spiritul autointensificării

Cinetica filosofică, aflată la baza interpretării prezentului, creionată aici, pleacă de la trei axiome. În primul rînd, că noi ne mișcăm pe noi înșine într-o lume care, la rîndul ei, se mișcă pe sine; apoi, că mișcările de sine ale lumii includ și pun stăpînire pe mișcările noastre proprii; în al treilea rînd, că în modernitate mișcările de sine ale lumii decurg din mișcările noastre de sine, care se adaugă, într-o măsură tot mai mare, la mișcarea lumii. Din aceste axiome se poate dezvolta *grosso modo* complet relația care există între lumea veche, lumea modernă și lumea postmodernă.

Dacă vrem să oferim o imagine a lumii moderne în mobilitatea ei grea de catastrofe, trebuie să plecăm de la faptul că procesul lumii a ajuns la dinamica sa actuală acumulînd, timp de secole, inițiative umane. Astfel, o percepere a epocii moderne care să se ridice la nivelul evenimentelor reale necesită ceva de care conștiința intelectuală s-a ferit pînă acum cu succes: o fizică a libertății, o cinetică a inițiativelor morale. Să vorbim deschis: acesta este sfîrșitul preaelegantelor și finelor volute din teoria culturii. Lucrul aparent cel mai gol, mai nesemnificativ, mai mecanic, anume mișcarea – care a fost lăsată spre cercetare, fără pic de invidie, fizicienilor și medicilor sportivi –, pătrunde acum în cadrul științelor umaniste, dovedindu-se categoria cardinală de asemenea în cazul sferei morale și al celei sociale.

Sub semnul mișcării, aventurile etico-politice ale spiritului uman devin o disciplină a fizicii. Pe cînd în tot Occidentul se întrunesc diverse comisii de etică, pe cînd peste tot oameni cu cele mai bune intenții își sacrifică week-end-urile pentru a discuta în academii evanghelice și centre de studii politice, așezate în locuri idilice, despre principiile unei Noi Morale, din atelierele cercetării de bază hermetico-filosofice transpiră cel mai bine păzit secret al modernității. Ceea ce de fapt nu prea vroia să știe nimeni se coagulează acum într-o

evidență puternică. Ceea ce nu este binevenit pentru nimeni ca idee se impune reflecției cu o supărătoare stringență. O dată pronunțat, secretul dat în vileag atrage după sine întrebarea de ce acest lucru atît de evident nu s-a bucurat încă mai demult de atenția generală. Cîțiva urbaniști, unele cadre militare cu apetit speculativ au știut-o mai întîi, niște filosofi dubioși, neîncrezători față de modernitate, s-au pus pe treabă în această direcție, incitîndu-i la rîndul lor pe schizoizii din mediile teoretice ale marilor orașe, cîteva reviste culturale au profitat de ocazie, în curînd vor fi o sumedenie care vor spune că au știut-o dintotdeauna. Și, în fond, ce anume? Păi, acest fapt banal, cum că cinetica este etica modernității.

Neliniștea, ba chiar obscenitatea legate de dezvăluirea acestui fapt nu se pot atenua decît superficial prin trimiterea la de mult cunoscutele doctrine ale progresului, unde legătura dintre morală și cinetică părea să mai fie controlată moral. Într-adevăr, modernitatea se definise de la bun început și prin concepte cinetice, deoarece își stabilise forma sa de executare și de realizare ca fiind una progresivă și progresistă. Progresul este conceptul de mișcare, în care conștiința de sine etico-cinetică a epocii moderne se exprimă cel mai tare și se disimulează cel mai abitir. Cînd se vorbește de progres, se face referire la motivul de bază cinetic și cinestetic al modernității, care nu vizează decît depășirea granițelor mișcării de sine umane. La începutul epocii progresului se bănuia, avînd și neavînd dreptate în aceeași măsură, existența unei inițiative “morale”, care nu-și găsește liniștea pînă ce mai binele nu devine realitate. Experiența unui progres real implică faptul ca o inițiativă umană de valoare să “iasă din sine însăși”, să arunce în aer vechile granițe ale mobilității ei, să-și lărgească cercul de influență și, opunîndu-se limitărilor interne și piedicilor externe, să se pună în valoare cu conștiința împăcată.

Epoca încă contemporană și-a exprimat înțelegerea sa de sine cinetică în doctrine ale progresului de natură politică, tehnologică sau de filosofie a istoriei. Ceea ce nu a recunoscut însă cu voce tare a fost înclinația ei ascunsă de a lua în serios motivele morale doar în calitatea lor de motoare ale unor mișcări externe. Ține de esența proceselor progresive să înceapă cu inițiative etice, pentru a continua apoi cu automatismul cinetic. Iată unul dintre marile secrete ale “progresului”: reușita în a contopi, la aprinderea sa inițială, moralitatea și fizica, motivațiile și mișcările, într-o unitate operațională. Acest secret ne conduce în centrul activ a ceea ce filosofia modernă numește subiectivitate. Esența sa este inseparabilă de misterioasa forță inițiatoare, care se manifestă sub forma capacității de a pune în mișcare, cu titlul de acțiuni, *noi* înlănțuiri de mișcare. Dacă progresul există într-adevăr, atunci acest lucru se datorește faptului că, în mod incontestabil, există mișcări ce iau naștere din subiectivitate. Cinetic vorbind, ele sînt materia din care este plămădită modernitatea. Cînd un subiect reușește să urmărească pînă la capăt ideea de “progres”, în el acționează deja acest mecanism de autoaprindere, care declanșează automișcări de tip progresiv. Cine știe într-adevăr ce este progresul se mișcă deja în ceea ce a fost gîndit – el

cunoaște acest deja-gîndit, pentru că a progresat și progresează în continuare. Cine pricepe ce este modernitatea nu o poate pricepe decît pe baza acestei automișcări autodeclanșante, fără de care modernitatea nici nu ar exista. El trebuie să fi făcut deja un pas mare înainte în producerea de sine – acel pas care va rămîne elementul cinetic al progresului viitor. Progresul este inițiat de acest pas înspre pas, care la început se pornește singur, pentru ca mai apoi să se depășească pe sine. De aceea conceptul de progres nu se referă la o simplă schimbare de poziție, în care un agent înaintează de la A spre B. Doar "pasul" care duce la intensificarea "capacității de a păși" ține, prin esența sa, de progres. Într-acest fel ne este oferită formula procesului de modernizare: progresul este mișcare înspre mișcare, mișcare înspre plusmișcare, mișcare înspre o intensificată capacitate de mișcare.

Doar fiindcă lucrurile stau așa, și nu altminteri, este posibil ca, în modernitate, cinetica să rezulte în mod nemijlocit din etică. Nu mai există imperative etice de tip modern care să nu fie în același timp impulsuri cinetice. Impulsul categoric al modernității sună astfel: pentru a fi activi în mod constant ca ființe ale progresului, trebuie să depășim toate împrejurările în care omul să fie o ființă împiedicată în mișcarea sa, stopată în ea însăși, lipsită de libertate și, ca atare, demnă de dispreț[2].

În măsura în care noi, ca subiecți moderni, înțelegem libertatea *a priori* drept libertate de mișcare, nu vom putea gîndi progresul decît ca fiind acea mișcare care conduce la o capacitate de mișcare crescută. Din punctul de vedere al sensului lor gestic, mișcările libertății sînt totdeauna pași spre libertatea de mișcare – chiar și atunci cînd se pronunță cuvîntul autodeterminare, este întotdeauna vorba, de fapt, de automișcare. Înaintea oricărei diferențieri dintre a fi și a trebui, sensul lui "a fi" este conceput în modernitate drept trebuința de a fi și drept voința de sine însăși a plusmobilității. Modernitatea este ontologic o ființă-spre-mișcare. Această interpretare a ființei este valabilă *pentru noi* datorită faptului că ea devine în mod irezistibil reală *prin noi*. Este irezistibil valabilă pentru că nu poate fi atinsă de către mișcări contrare și pentru că, din punct de vedere moral, este ruinătoare în cazul oricărui refuz. Devine realitate pentru că este realizată de către noi sub forma unei autovoințe spontane și necriticabile. În ființa-spre-mișcare pulsează motivele, care par să vină din interiorul cel mai profund a ceea ce noi înșine vrem și trebuie să vrem. Dacă într-adevăr procesul fundamental al modernității își face publicitate ca fiind "mișcarea de autoeliberare a umanității", atunci avem de a face cu un proces pe care noi pur și simplu nu putem să nu-l vrem și cu o mișcare pe care ne este imposibil să nu o fa-

2. Marx a fost primul care a dat în vileag mistificarea etică a cineticului. El era de părere că "legea morală" a lui Kant nu ține atît de interioritatea unei conștiințe a datoriei, căci însăși conștiința se lasă mobilizată sub forma datoriei de a face revoluție. Imperativul categoric este, prin urmare, mai puțin o teză etică și mai mult una cinetică, el spune mai puțin ce trebuie să *faci*, cît ce trebuie să *răstorni* pentru a face treaba, și anume toate condițiile care înfrînează potențialul cinetic al omului.

cem. Se pare că avem de a face aici cu un automatism moral-cinetic, care ne "condamnă nu numai la libertate", ci și la continua mișcare a libertății.

Dacă conștientizăm marile schimbări ale lumii moderne pe propria noastră piele, atunci observăm imediat o contradicție profundă în pașii pe care îi facem în direcția unei mobilități mai mari. Șarjele mișcării întreprinse de către generațiile moderne ne-au creat într-adevăr spații de joc enorme în multe domenii – și frizează aproape miraculosul ce cuceriri au făcut membrii burgheziilor și păturilor de mijloc din epoca modernă, în nici două secole, în ceea ce privește mobilitatea în sfera politicului, a economiei, a limbii, a informației, a transportului, a exprimării și a sexualității; există în aceasta o evidentă "tradiție a modernității" cinetică, indiferent cît de discutabilă ar fi viitoarea ei transmisibilitate. Dar, în loc să-i îndrume pe agenții modernității spre o mobilitate plină de spirit[3], cei mai mulți pași ai progresului au mers, în același timp, în direcția unor mișcări coercitive de o nouă factură, care pot fi prea bine comparate, din punctul de vedere al determinării externe și al energiei generatoare de suferință, cu încorsetările cele mai sufocante ale vremurilor premoderne.

"Dinamismul" modern a contribuit la conservarea rigidității celei mai aspirituale sub forme supermobile. Cine vrea să știe ce înseamnă acest lucru cu de-amănuntul trebuie să caute răspunsul corect la următoarea întrebare: ce au în comun automatele, întreprinderile industriale și cadrele de conducere din politică și economie?, pentru a descoperi faptul că aceste trei elemente oferă, împreună, învățătura cinetică exemplară pentru cetățeanul modernității, deoarece demonstrează extrem de eficient ce vrea și ce face automișcarea: să se pornească, pentru a rămîne apoi în funcțiune, să se declanșeze, pentru a se păstra cu orice preț în mișcare. Aceasta este înalta școală a automaticii, care nu face diferențieri fundamentale între mașinile inteligente și agenții umani. Atunci cînd sinele cinetic se pune în mișcare și preia inițiativa, el devine, din proprie pornire, agentul central al autoîntreprinsei sale întreprinderi.

Acest subiect-inițiativă, care se ascute pe sine însuși în timp, este morarul din "moara care se macină pe sine" a epocii moderne – așa denumea poetul Novalis în eseul său despre Europa din 1799 principiul de funcționare

3. Spiritul are, în mod tradițional, o relație precară cu mișcarea – în afară de cazul în care se spune despre el că hoinărește, precum vîntul, pe unde poftește (ceea ce ar trebui înțeles ca un compliment făcut celor inspirați și, pe deasupra, ar mai trebui să explice și faptul că nu este vina noastră dacă se așterne acalmia). În cazul în care am dori să abordăm această relație într-un mod pozitiv, ea ar putea fi caracterizată provizoriu prin cinci criterii: contextualitate (spiritul înțelege ceea ce se întîmplă în afara sa), autopercepție (el intuiește, de asemenea, cum stau lucrurile în ceea ce îl privește), autolimitare (își dă seama cînd este îndeajuns), reversibilitate (are "joc", el poate ceea ce poate, și-nainte, și-napoi) și spontaneitate (el poate nu numai să continue ca pînă acum, ci și să o ia de la început, ba chiar, dacă e nevoie, să-și facă sieși surprize). Aceste criterii garantează, doar luate împreună, efectul spiritualului – separate unele de altele, ele garantează doar prostii inteligente (de exemplu, viața noastră, așa cum este ea).

al fabricii om-natură, ce se punea atunci în mișcare prin prozaice euri antreprenoriale autostimulate, protestanți și britanici, prusaci și profesori. Dintr-aceeași trăsătură de condei, Novalis a conceptualizat, pentru prima dată, și utopia cinetică a modernității, reunind subiectul și mașina în imaginea "morii în sine", a "autenticului perpetuum mobile", care, "purtat de fluviul întîmplării și plutind pe apele sale", îngemănează cele două forme de mișcare, automișcarea endogenă și mișcarea străină exogenă, într-o mobilitate comună – desigur, o mobilitate, în care dinamicul este în același timp dezolare –, un curent care ține de eu și care duce spre ceea ce este lipsit de spirit, catastrofal, dezlănțuit, mortal.

Forța de diagnostic a formulărilor lui Novalis se relevă de-abia astăzi în întreaga ei amploare. Știm între timp, fără să trebuiască să bată vreo boare de ironie romantică, *ce* reușește să facă sinele în mașina "sa", chiar dacă ea nu este chiar o moară ce se macină pe sine. Societatea modernă a realizat cel puțin unul dintre planurile ei utopice, anume acela al completei automobilizări, adică starea în care fiecare sine major se mișcă singur la volanul mașinii sale singur mișcătoare. Pentru că în modernitate sinele nici nu poate fi gîndit fără mișcarea *sa,* eul și automobilul său formează, precum sufletul și trupul, o unitate metafizică a mișcării. Automobilul este dublul tehnic al subiectului transcendental, care este activ din principiu.

Din această cauză, automobilul este lucrul cel mai sfînt al modernității, este sîmburele cultic al unei religii cinetice universale, este sacramentul pe roți, care ne face părtași la ceea ce este mai rapid decît noi înșine. Cine conduce o mașină se apropie de numinozitate, simte cum micul lui eu se mărește, devenind un sine mai înalt, care ne acordă drept patrie întreaga lume a autostrăzilor și ne face conștienți de faptul că sîntem hărăziți la mai mult decît la o semianimală viață de biet pieton.

Din perspectivă automobilistică, am trăit pentru o perioadă într-un timp mesianic, împlinit, în care mașinile în doi timpi parcau în bună pace lîngă cele cu doisprezece cilindri – în imperiul său, Mesia domnea într-un regim de poluare redusă; cu injecție electronică și ABS, cu catalizator și turbocompresor, i-a purtat pe devoții săi în extaz pe căile cerești. Dar nu toți contemporanii s-au lăsat convinși că acest imperiu automobilistic al sfîrșitului ar fi deja raiul pe pămînt. Căci principiul contrar și-a băgat coada și a avut grijă ca generala automișcare să se transforme, ocazional, într-o generală nemișcare. În asemenea momente înțelegem că noi – chiar dacă nimeni nu vrea să admită acest lucru – sîntem de mult iarăși izgoniți din paradisul modernității și că în viitor va trebui să învățăm, cu sudoarea frunții, postmodernul *stop-and-go*. De aceea (pe lîngă legendarele pene de curent din New York, care ne pot face visători), marile ambuteiaje care au loc pe autostrăzile Europei Centrale în perioada estivală sînt fenomene cu pertinență pentru filosofia istoriei, ba chiar și pentru istoria religiei. Ele fac să se năruie o falie de falsă modernitate, în ele aflăm sfîrșitul unei iluzii – ele sînt Vinerea Mare cinetică, în care se mistuie speranța de mîntuire prin accelerare. În asemenea după-amieze toride, petrecute în gîtuirea drumului de la Lyon, în iadul

din valea Rinului dinainte de Köln sau blocat pe Ischerberg (cel mai lung loc de parcare din Europa), cu cîte 50 de kilometri de tablă incandescentă și înțepenită pe loc în față și în spate, în asemenea momente, așadar, încep să fumege, asemenea gazelor de eșapament, negre intuiții de natură filosofico-istorică, îți curg glosolalic printre buze criticile la adresa culturii, discursuri funebre la adresa modernității adie prin geamurile laterale și, oricare ar fi nivelul de școlire al celor care stau în mașini, sînt cu toții cuprinși de senzația că lucrurile nu mai pot să continue așa prea multă vreme. O altă "eră" își aruncă umbra înainte. Chiar și cine nu a auzit cuvîntul postmodernitate vreodată a făcut deja cunoștință cu ea în aceste după-amieze petrecute în înghesuiala de pe autostrăzi. Or, într-adevăr, acest fenomen poate fi formulat și în termenii teoriei culturale, căci pretutindeni acolo unde automișcările dezlănțuite formează blocaje sau vîrtejuri, apar primele începuturi ale unor experiențe de viață, în care activul modern se transformă în pasivul postmodern.

Din toate aceste considerații scintilante, ce poate fi oare valorificat într-o serioasă teorie a prezentului? Ele se vor dovedi îndeajuns de utile pentru a merge mai departe dacă vor contribui la formularea acelor sugestii care să ne poată îndruma pasul următor. Acesta va consta în statuarea explicită a conceptului de *mobilizare* drept elementul central în descrierea și explicarea procesului fundamental al modernității. Fără a lua precipitat în considerație șocul inevitabil pe care îl creează alegerea acestui concept și nici consecințele care decurg inerent de aici, momentan nu dorim decît să subliniem evidența faptului că modernizările au pentru noi, din punct de vedere cinetic, caracterul de mobilizări. Desigur că s-ar putea proceda, de asemenea, într-un mod inductiv, discret și, ca să zicem așa, cu metodele infanteriei, urmînd calea unei lente cercetări a dovezilor și nenumăratelor descrieri periferice privind actualul *status-lapsus-quo* al proceselor din bio- și noosferă. Precum că numărul miliardarilor, din punctul de vedere al cifrei de afaceri, se multiplică; că au dispărut fluturii copilăriei noastre; că indicatorii privind turismul în țări îndepărtate și bugetele de apărare prezintă curbe semnificativ ascendente; că populațiile din țările în curs de modernizare explodează, pe cînd cele din țările modernizate stagnează; că găurile din stratul de ozon de deasupra polilor se măresc în mod agresiv; că vînzarea de pantofi de sport crește, iar cea de echipament de surfing scade; că arborii se decolorează în zona mediană a munților și au acum coroane care aduc a perii; că se pot găsi fructe din Africa de Sud în piețele din Bavaria; că timpul de croazieră al rachetelor nucleare sovietice pornind din Ural spre Bad Godesberg ar dura douăzeci și patru de secunde; etcetera. Dar infinitatea unor asemenea aserțiuni începe să aibă sens de abia atunci cînd ele își descoperă numitorul comun în conceptul de mobilizare, care, la rîndul său, face o aserțiune de esență privind toată această pletoră de procese separate; ceea ce se petrece în mod esențial în ziua de astăzi este mobilizarea. Trecînd prin multitudinea diferitelor interpretări, modemitatea apare ca un proces mulat pe un model cinetic, care se lasă identificat ca fiind acela al unei mobilizări.

Cui îi repugnă conotațiile militare ale expresiei simte, în primul moment, corect. Mobilizarea *este* o categorie a lumii războiului, ea include procesele critice prin care potențiale de luptă aflate în rezervă devin apte pentru a se angaja în confruntare. Aversiunea față de ideea descrisă în acești termeni și cu atît mai mult dezgustul pe care îl stîrnește lucrul real nu ar trebui totuși să ne orbească: modelul cinetic fundamental al acestui proces – ca autoactualizare în vederea angajării – nu este deloc doar o specialitate militară, ci exprimă principiul fundamental al tuturor întreprinderilor de automișcare moderne. Frisonul estetic pe care îl trezește acest cuvînt ne-ar putea cu ușurință și să ne facă să renunțăm la singurul concept care exprimă modelul dinamic al modernizării.

În acest context, nu putem să nu ne amintim de anumite lucrări de prost renume ale lui Ernst Jünger, care, cum prea bine se cunoaște, a dislocat deja la începutul anilor treizeci fenomenul mobilizării din sensul său specific militar pentru a-l aplica la întregul proces social modern. Aceste luări de poziție se află, de jumătate de secol, la îndemîna tuturor celor care se ocupă de istoria ideilor – nefolosite, învăluite de scandal, inacceptabile, în primul rînd însă: netestate, mai curînd urîte decît demontate, mai curînd discriminate decît depășite. Rezerva generală față de reflexiile lui Jünger, bănuite de a fi fasciste, își are, într-adevăr, temeiul său. Cine încearcă să-și însușească, fie și doar de probă, optica sa rea și rece, pentru a analiza procesele modernității tîrzii, riscă să treacă printr-o experiență a Damascului pe tărîmul filosofiei istoriei. Mult peste intențiile lui Jünger, categoria mobilizării poate duce la intuiții care nu sînt compatibile cu somnul celor drepți în proiectul modernității. Formula, cu sumbră rezonanță, a "mobilizării totale" pregătește întotdeauna scandaloasa, ba chiar insuportabila înțelegere a faptului că în lumea modernă există un proces fundamental de ordin politico-cinetic, care neutralizează *de facto* diferența, moralmente importantă, dintre război și muncă și care elimină, într-o măsură crescîndă, fosta deosebire dintre repaus și acțiune. Tocmai acesta este angoasantul proces de mobilizare, care aduce pe "linia frontului" tot ceea ce este rezervă de forțe și împinge înainte spre realizare tot ceea ce este potențialitate. Dintre problematicele exerciții de diagnosticare a epocii întreprinse de Jünger – acest om rău, care va fi citat de la mare distanță, dar niciodată fără respect pentru capacitatea sa de percepție[4] – a luat naștere, în cele din urmă, definiția – niciunde depășită pînă acum – a tehnicii epocii moderne ca fiind "mobilizarea planetei prin figura muncitorului". Evident că muncitorul lui Jünger nu face trimitere la marxistul subiect al istoriei, la proletariat, ci la subiectul planetar al mobilizării, acel tip ultraperformant, trepidînd de atîta *fitness,* întărit prin durere, neopragmatic, angajat cu fermitate de partea sistemului de acțiune care se exaltă, se înarmează, se

4. Ca exemplu de abordare liberă a unui alt om rău al secolului nostru, Carl Schmitt, gînditorul războiului civil universal, putem aminti o mică lucrare a lui Jacob Taubes apărută postum, *Ad Carl Schmitt – Gegenstrebige Fügung* [Ad Carl Schmitt – Potriviri potrivnice], Berlin, Merve, 1987.

aruncă înainte și care, cum se mai spune, privește spre viitor. (Că acest sistem se numește întreprindere, clasă, popor, națiune, bloc sau stat mondial este, la acest nivel al acțiunii, deja lipsit de importanță.)

Dacă dorim acum să încercăm, sub constelații foarte mult schimbate, să facem din conceptul de mobilizare un concept fertil pentru o teorie a modernității (desigur pe alte căi decît Jünger, cel decorat cu Ordinul Pour-le-Mérite), vom avea o șansă de reușită doar atît timp cît sîntem conștienți de tulburarea stîrnită de concept și, mai departe, dacă lăsăm această tulburare să lucreze în sensul unei perspective critice. Acest concept va ține trează amintirea sîmburelui de violență care se află în procesele de vîrf științifice, militare și industriale – și asta tocmai într-un moment în care ele intră într-un stadiu foarte abil, în care violența devine informativă, *cool,* analgezică și procedurală. (Care este cuvîntul-cheie al acestei noi faze? Deplasarea de la industria grea la informația rapidă? Trecerea de la societatea muncii la societatea învățării? Prima era cam mînjită cu funingine, a doua va fi tot atît de curată cum este un WC din refugiile de pe autostrăzile elvețiene.) Deoarece conceptul de mobilizare opune rezistență unei pozitivări complete, date fiind conotațiile sale tulburătoare, ba chiar devastatoare (tentativa tranșantă a lui Jünger în această direcție nu mai poate fi repetată), el se pretează, ca nici un altul, la descrierea unui mecanism "civilizator", care folosește toate creșterile moderne în capacitate și știință, în mobilitate, precizie și eficiență în folosul proceselor de rigidizare și mortificare, al înarmării, expansiunii, autoîmputernicirii și încălcării coeziunii. Mobilizarea, ca proces fundamental autogen al modernității, duce la punerea la dispoziție de potențiale de mișcare tot mai mari, în vederea apărării unor poziții care, tocmai datorită premiselor și efectelor acestor puneri la dispoziție, anulează statutul lor de poziții și le fac de neapărat. Pentru o critică alternativă a modernității, aici se deschide vastul cîmp al paradoxurilor cinetice. Critica societății devine astfel o critică a falsei mobilități. Dacă după fiascoul marxismului și după stingerea ambiguă a școlilor de la Frankfurt mai poate să existe o a treia versiune de teorie critică cu pretenții, atunci acest lucru este posibil doar sub forma unei teorii critice a mișcării. Criteriul ei terapeutic ar consta în diferențierea, în măsura în care aceasta poate fi făcută cu precizie, dintre mobilitatea justă și mobilizarea falsă. Pretenția sa ofensivă de veridicitate s-ar baza pe recunoașterea faptului că, în ceea ce privește treburile cinetice, există un spectru care se întinde de la psihologie pînă la politică. Printr-o teorie critică a mobilizării s-ar depăși ruptura, existentă la nivelul de concept fundamental, dintre procesul de gîndire și ceea ce se întîmplă cu adevărat – nu ar mai exista o gîndire "afară", teoreticianul ar trebui să accepte să fie întrebat la fiecare propoziție a sa dacă ceea ce face este o închinare la chipurile cioplite ale mobilizării sau, dimpotrivă, este rezultatul unei clare diferențieri față de aceasta. Căci o teorie mai poate fi critică în ziua de astăzi, indiferent de semantica ei critică, doar din momentul în care se dezice de complicitatea ei cinetică cu mobilitatea procesului lumii, care este înscrisă pe cea mai rea dintre direcțiile posibile. Din această cauză, trebuie să rămînă

deschisă întrebarea dacă o atare “a treia” teorie critică mai poate exista – nu numai din punctul de vedere al valorii ei nominale, ci și din acela al sensului ei de îndeplinire. Dacă ar fi posibilă, ea s-ar realiza, de la bun început, ca o școală pregătitoare a demobilizării. O critică a modernității poate să se mai distingă de ceea ce critică doar printr-o calmă teorie a mișcării, printr-o tăcută teorie a mobilizării zgomotoase – tot restul este cosmetică rațională a complicității, conștientă sau inconștientă ciocnire de trenuri care, oricum, circulă, mimesis al procesului fundamental în procesul de reflexie.

O asemenea critică “tăcută” nu poate să producă însă de una singură propriul său început, zămislirea sa din dorința de a face lucrurile altminteri. Această incapacitate rămîne una dintre enigmele care se ascund în spatele omniprezentei vorbării în jurul postmodernismului. Căci ceea ce dorește să fie *după* modernitate ar trebui, de bună seamă, să fi trecut prin ea și să o fi dus la capăt – or, nici un om nu poate pretinde că aceasta se va fi întîmplat în vreo privință esențială. Tot ce se poate spune este că am început încă demult să adunăm experiențe legate de ceea ce, în aceste pagini, numim pasivul postmodern – și că nu mai lipsește mult pînă la a recunoaște că am nimerit, în primul rînd prospectiv, în zona de suferință a modernității. În acest sens, formula “cu cît mai modern, cu atît mai postmodern” se potrivește perfect. Pentru stilul unei “a treia” teorii, a unei teorii critice postmoderne, acest lucru este de mare importanță, deoarece teoria, pentru a ști despre ce vorbește, trebuie să fi luat parte total la încăierarea modernă – altminteri nu ar putea ajunge niciodată la reversul lucrurilor. Dar cum va reuși să iasă din tempodromul modern pentru a găsi ceva cu adevărat altfel, iată ce rămîne să ne explice, ba, mai mult, iată ce va trebui să ne arate. Întrebarea privind posibilitatea unei “a treia” teorii critice într-adevăr diferite duce deci la enigma clasică: cum poate fi posibilă acalmia *în mijlocul* furtunii pentru niște ființe condamnate și răscondamnate la acțiune.

Se înțelege acum ce cîștig avem de pe urma amintirii mișcării – apropierea de punctul epistemologic abisal, unde o teorie lipsită de înțelepciune nu mai valorează, nici măcar ca teorie, nimic. Să devină oare tocmai cinetica o școală a tihnei *[Gelassenheit]*? Greu de închipuit ce vor avea de zis fizicienii și metafizicienii în această privință. Dar, oricare ar fi obiecțiile lor, vrem să începem de aici, din latura pasivă a puternicelor automobilizări, pentru a cerceta proces-progresul care trece cu viteză nebună *prin noi peste noi*. Legat de ceea ce s-a petrecut, ne întrebăm: ce va fi fost ceea ce apoi a ieșit cu totul altfel? Lucrurile au ieșit atît de diferit de cum fost gîndite – dar cum ar fi trebuit oare să le gîndim?

Pentru ce încă o teorie critică a modernității? – și de ce tocmai acum, cînd majoritatea oamenilor și-au așezat viața în afara zonei de impact a teoriilor? Iar dacă este într-adevăr nevoie de o minimă distanță intelectuală față de așa-numita ordine stabilită, atunci de ce nu eternul marxism? De ce nici un recurs la rezervele etice ale omenirii? De ce nu un lirism patetic-decadent în fața zidului plîngerii factualului? De ce nu, măcar, un scepticism *fashionable* în balansoarul neoliberal al lucrurilor? Tocmai pentru că marxismul, etica angajată, lirismul și scepticismul de acest tip nu se ridică la înălțimea posibilităților și necesităților critice, ci acționează ele însele ca agenți ai unor mobilizări neajutorate, fără a contribui însă îndeajuns la o înțelegere fundamentală a actului mobilizării.

Soarta criticii marxiste a societății dovedește acest lucru într-un mod elocvent. Marx și urmașii săi erau de părerea, în parte îndreptățită în epoca respectivă, că pot explica elementul motrice al transformărilor globale ale epocii moderne prin analiza mișcărilor de capital. În prelungirea acestor analize, ei au formulat o etică revoluționară, care vedea în controlul politic asupra capitalurilor centrul strategic al "practicii" lor; din acest centru urma să fie dirijată riguros emanciparea omenirii către o viață dusă într-o bogăție generală și către o productivitate fără limite. Părinții socialismului mizau deci, în mod deschis, pe o etică a mobilizării productive în scop umanist. Evident, ei nu bănuiau că din constructul lor se va adeveri, mai curînd involuntar, doar *un* aspect, anume că proceselor de capital trebuie să le fie opuse sau să le fie integrate instanțe de control – dacă se dorește evitarea a ceea poate fi mai rău pentru omenire. În termeni mai moderni, asta înseamnă că, fără o – să-i zicem – cibernetică "politică" a capitalurilor "organismului-gazdă", pămîntul este hărăzit distrugerii dimpreună cu musafirii săi istorici. La această cibernetică se va ajunge, în măsura în care ea va deveni vreodată funcțională, într-o mai mică măsură prin naționalizări (căci acestea, singure, nu au ca rezultat decît "același lucru, dar în mai rău"), ci, mai curînd, printr-o consecventă strunire ecologică a motivațiilor de producție și prin demilitarizarea cîștigurilor în folosul unor cheltuieli festive, ce țin de un mecenat general și reciproc[5].

Pe cînd era mai încrezătoare în sine, bătrîna stîngă socialistă a încercat, recurgînd la formula "socialism sau barbarie", să împingă pretenția sa de a domina politic procesele de capital spre un punct moralmente decisiv. Ajunsă însă aici, nu numai că politica ei revoluționară s-a făcut țăndări în coliziunea cu starea de fapt a istoriei reale, dar și conceptualizarea proce-

5. Să se țină seama de faptul că aceste propoziții nu sînt formulate în spiritul utopiei, ci în spiritul teoriei funcționării sistemelor, despre care se știe că servește interese "conservatoare", aici fiind desigur vorba doar de un minimum al conservării, al autoconservării ca nesinucidere.

sului lumii, ca fiind doar rezultatul mișcărilor de capital, a intrat într-un con de umbră. Dacă luăm în considerare rezultatele de pînă acum, puține sînt elementele care să indice o excludere reciprocă dintre socialismul existînd real și barbarie, în schimb ni se deschide în față un cîmp larg de sinonimii. Pe de altă parte, este legitimă supoziția că socialismele reale nu au avut ghinion doar din punct de vedere istoric și că, într-o lume ostilă, nu au reușit să realizeze nimic mai bun decît ce se vede. Nenorocirea lor este determinată *și* de faptul că au mizat totul pe capacitatea de cuprindere insuficientă pe care o oferă analiza marxistă referitoare la cinetica schimbării lumii moderne. Evident nu fără motiv, Marx credea că reconstrucția sa privind condițiile moderne de muncă din capitalism ar fi relevat deja legea *generală* a mișcării societăților de clasă din epoca modernă. Orice se mișcă în aceste societăți pe plan politic, cultural, psihologic și ideatic nu poate fi, după el, decît o mișcare secundară, care este guvernată, în ultimă instanță, de mișcarea primară a economicului. Această mișcare primară prezintă, din secolul al XVIII-lea, epoca Revoluției Industriale, o legitate aparte: de cînd activitățile oamenilor pentru “reproducția materială a vieții lor” au fost acaparate, în mare măsură, de către procesul capitalului, a apărut un fenomen categorial nou, care nu se regăsește în nici una dintre epocile precedente: este vorba de fenomenul “muncii în general”, de categoria “muncă *sans phrase*”. Marx înțelege prin aceasta acapararea activităților umane din procesul material al vieții de către producerea de valoare a capitalului. Munca *sans phrase* își capătă înfățișarea sa socială prin proletariatul industrial. Însă activitatea umană devine “muncă în general” doar din momentul în care face parte dintr-o formă de producție, care, prin natura sa, produce continuu posibilități tot mai largi de producție. Marx explică acest fenomen excepțional corelînd motivul antropologic al autoproducției atît cu motivul economic al profitului (respectiv cu rendita pe capital), cît și cu motivul agonistic al concurenței. Din alianța existentă între autoproducerea autoconservantă, fuga după cîștig și concurență se naște acea combinație explozivă de motive care stimulează mișcarea de modernizare. Mecanismul decisiv în acest nou aranjament este într-adevăr “autovalorificarea valorii” de tristă faimă – acel șiretlic de alchimist prin care se organizează o activitate în așa fel încît rezultatul ei să potențeze capacitatea de exercitare a respectivei activități. Acolo unde “munca *sans phrase*” dă tonul, nu se reproduce “economic” (citește: în termenii unei economii gospodărești sau de palat) doar o formă de viață dată, ci la produsul primar al producției se adaugă un plus de productivitate. Exact acest lucru corespunde formulei cinetice a mobilizării. Autovalorificarea valorii, ca producție de productivitate, este una dintre multiplele modalități prin care spirala modernă a mobilizării începe să se învîrtă ca mișcare spre plusmișcare. Marx avea dreptate atunci cînd descria capitalul, care se învîrte în jurul propriei sale automultiplicări, ca fiind o mărime cu o procesualitate demiurgică, care, de dragul automultiplicării sale autoconservante, supune actele concrete de viață ale celor ce muncesc ritmului său abstract. El acordă însă o atenție prea mică procesului cinetic

de bază al epocii moderne, ca mișcare generală spre plusmișcare. Faptul că "în vremurile moderne" totul se mișcă mai departe, mai repede și mai intensiv este pus de Marx integral pe seama dinamicii modului de producție capitalist și, recurgînd la schema eronată a mișcării primare și a celei secundare – citește bază și suprastructură –, el încearcă să elimine această problemă *sui-generis*. De fapt, nici procesul capitalului nu s-ar fi urnit vreodată dacă nu ar fi fost purtat de structuri de autoactualizare și autointensificare independente, paralele și premergătoare. Nu este întîmplător faptul că interpreții marxiști ai mișcărilor inițiale ale epocii moderne au rămas descumpăniți în fața enigmei pe care o constituie "acumularea primitivă". Această descumpănire va continua să existe atîta vreme cît va mai dura încăpățînarea de a interpreta procesul de acumulare în termeni economici. De fapt, problema acumulării duce direct în inima cineticii epocii moderne, care este, la rîndu-i, așa cum am mai spus-o, indisolubil legată de secretul subiectivității. Se intră pe o pistă mult mai fecundă renunțînd la prost articulata problematică a acumulării primitive și virînd, în schimb, spre "acumularea de subiectivitate" primitivă – nu fără a presupune însă, întotdeauna, că avem dreptate să vedem în ea nu doar un fenomen "metafizic" (ceea ce și este într-o anumită măsură) și să nu o considerăm doar ca fiind sediul capacităților de comprehensiune și creativitate, ci și să recunoaștem în ea, înainte de toate, instanța, pe cît de enigmatică, pe atît de puternică în a schimba lumea, pe care o constituie automișcarea spre mișcare. Așadar, am avea de a face de aici încolo cu acumularea primitivă a unei "energii cinetice", care, totdeauna mijlocită prin inițiative subiective, se distanțează de lume ca natură primă, pentru a construi deasupra ei o Lume Nouă de artefacte mobile. În acest proces, lumea, ca natură primă, ajunge să fie doar materie primă, sursă de energie și substrat. (Mai tîrziu, în capitolul al treilea, vom discuta componenta de efort a acestei subiectivități cinetice și o vom corela cu relația de tensiune dintre nașterea de către o mamă și autonașterea prin propriul efort.)

Peste tot acolo unde modelul cinetic al succesului modem – mișcare spre o mobilitate sporită – se instaurează într-un anumit sector de activitate, răsar contribuții insolite la marele start al lumii moderne, care rupe mai întîi Europa, iar apoi porțiuni largi ale restului lumii de felurile lor de a exista arhaice, antice și medievale. Probabil că acest start și-a găsit un preludiu esențial în Grecia antică, unde se pot găsi tendințe de sportificare a inteligenței în sofistică și de intensificare cultică a exercițiului fizic în jocurile olimpice. După acest moment, se pare că spiritul cinetic a fost din nou închis în sticla sa pentru un mileniu și jumătate, energiile mai continuă să bolborosească doar pe sub pămînt, se risipesc în învrăjbiri tribale, migrațiuni, războaie hunice, masacrarea saxonilor, misiunea germanică, prima politică a imperiului; în agricultură, creșterea animalelor, contemplația monahală, anahoretism, reproducția simplă. Apoi: marea vîlvătaie inițială. După cît se pare, aceasta începe în mănăstirile evului mediu dezvoltat, care sînt adevăratele fabrici ale acumulării primitive de subiectivitate. Dar ceea ce începe aici în exercițiile autointensificării ascetice – mișcarea autogenă pentru sporirea mișcării,

concentrarea asupra concentrării, adîncirea în adîncire, rugăciunea pentru muncă, munca întru rugăciune – își găsește analogia în multiple mișcări sectoriale, care vizează sporirea mobilității independente: fie în acumularea cunoașterii științifice, care nu se poate menține ca o cunoaștere viabilă decît dacă se organizează sub forma cercetării, adică a mobilizării cognitive; fie în autoexaltarea statelor teritoriale moderne, care devin rapid transparente ca state ale schimbului și comunicării și care se înarmează ca state naționale; fie în dinamica mobilizării militare, care a fost totdeauna o cursă a înarmării, respectiv o luptă pentru avantaje balistice și cinetice; fie în autodramatizarea sportivă a corpurilor, care se dedau aproape cultic beției produse de sporirea mișcării; fie în autoerotizarea subiecților sexuali: care se antrenează în excitarea excitabilității lor; fie în autodivinizarea individului ca artist, care se învîrte în jurul creației creativității sale, într-o continuă mobilizare expresivă. În toate aceste sfere și sectoare ale mobilității umane se derulează automobilizări seculare, pentru care procesul economic a fost, indiscutabil, mediul cel mai docil, motivul cel mai autoritar și complicele cu cele mai multe fațete; în acest proces, ca și în cel industrial sau monetar, mișcarea spre plusmișcare se impune cu o irezistibilitate care îi este proprie. Dar "valoarea" marxistă, care produce plusvaloare prin capitalizare, este, de fapt, mai mult un fenomen cinetic și mai puțin unul economic, iar parametrul ei este forța, al cărei conținut este echivalent cu capacitatea de a pune în mișcare.

De abia astăzi sîntem în măsură să oferim o perspectivă asupra mobilizării ca proces fundamental al epocii moderne – și asta nu pentru că cineva ar fi între timp mai deștept decît marii teoreticieni ai societății din secolele trecute, ci pentru simplul fapt că "lucrul însuși" a ajuns acum într-un stadiu în care poate fi recunoscut cu ochiul liber. Fenomenul mobilității pure a devenit experimentabil și gîndibil de abia pentru noi, datorită efectelor de accelerare postmoderne. În analogie cu viziunea lui Marx din *Grundrisse,* diagnoza sfîrșitului de secol XX ne prezintă un fenomen categorial nou: "mobilitatea în general", "automișcarea *sans phrase*". Acest lucru nu presupune doar a treia revoluție industrială – cu tot ceea ce au făcut electronica, tehnologia nucleară și informatica din realitățile vieții moderne –, ci și politica modernă, cu spiralele ei de înarmare, cu mișcările ei de masă, cu inițiativele sale venind de sus și de jos; presupune, de asemenea, turismul modern și concepția sa asupra lumii, ca fiind o sală de bilete și o pistă de aterizare, presupune și televizoarele legate prin cablu, noua dezordine în ale dragostei, cu vastul său teatru de dispersie din marile aglomerări urbane, discotecile la miez de noapte, jocurile electronice din camerele copiilor, *jogging*-ul în parc și cultele închinate atletismului din stadioane, sticla de unică folosință, *Factory* a lui Andy Warhol și *Captured Music*... De abia de cînd automișcarea *sans phrase* a pătruns nemijlocit în realitatea vieții tuturor ca o categorie reală ea poate fi desemnată, folosind tonul unei critici calme și fără ca diagnosticianul să trebuiască să apară în postura supradimensionată a profetului, ca fiind motivul dinamic al unei societăți de subiecți care se mobilizează pe

ei înșiși. De abia astăzi sîntem constrînși să constatăm, și din punct de vedere filosofic, că Marx și Nietzsche au spus același lucru – voința de o autoproducție care se însușește pe sine însăși și voința de putere (ca inițiativă de a impune o interpretare a lumii) sînt două formulări alternative pentru același mare atac creativ al spiritului activ asupra "materiei", pentru același nihilism cinetic, care vede existentul ca pe o sursă de energie și ca pe un șantier – și nimic mai mult.

În cadrul procesului fundamental al mobilizării moderne, care a acaparat, între timp, întregul mers al lumii, se pot diferenția trei tendințe sau grupe de tendințe elementare. Marea automișcare spre plusmișcare se realizează, în primul rînd, ca tendință spre motorizare, spre instalarea de unități procesuale funcționînd de sine stătător și spre accelerarea lor continuă (tahocrație); în al doilea rînd, ca tendință de alinare, analgezie și eliminare a funcțiilor de subiect prea sensibile, prea lente și prea orientate spre adevăr (automatizare prin desensibilizare sau prin eliminarea contextului); în al treilea rînd, prin progresiva suprimare a distanțelor și a imponderabilelor, concomitent cu însușirea strategică a ceea ce este străin (logistică). În aceste trei complexe de executare, lumea, pînă acum doar o resursă inertă, este acum tratată, codată, pregătită pentru consum și expurgată de realitate spre folosul subiecților-automobile ai sistemului. Expurgarea realității este rezultatul psihosocial al "autorealizării" sistematice, în care conceptul desuet de "realitate" se reduce, în mod logic, la funcția reziduală a încă-nemobilizatului. De cîțiva ani, "deconstrucționiștii" americani își șoptesc unul altuia vestea cea nouă: *there is nothing outside the text*[6], doar naivii se mai agață de ficțiunea antediluviană a "referentului extern". Scurtcircuitul dintre cinetică și semiotică se întrevede și la nivelul epistemologic – lumea este logicalmente coaptă pentru ca să se volatilizeze.

Numai în orizontul unei mobilizări devenite ubicue poate răsări ideea că unei asemenea realități nu i se mai potrivește decît acel tip de critică ce înaintează în direcția unei penetrante conștiințe a mișcării. Această formulare este din nou echivocă, pentru că direcția unui atare demers al conștientizării nu este înaintele, ci pasul făcut înapoi, decuplarea distanțatoare de procesul de accelerare. Vom numi, nu fără o anumită ezitare, partea critică a acestei teorii a mobilizării după un model clasic: critica cineticii politice.

Tema mișcării – un subiect urît, aparent ținînd doar de fizic și de subuman – este reclamată, prin această critică, pentru științele omului, ale societății și ale istoriei, pe baza unor revendicări la nivelul categoriilor fundamentale. Dacă ne aducem aminte cu ce fețe și cu ce argumente au respins spiritele fine ale secolului al XIX-lea pretenția marxistă de a se accepta conceptul de muncă ca o categorie de bază a unei antropologii istorice, atunci ne putem lesne închipui ce primire va avea o critică a cineticii politice:

---

6. În originalul lui Derrida – *il n'y a pas de hors-texte* – același lucru sună cumva mai culinar, se aude funcția tergiversantă sau, cum am spune noi, funcția demobilizatoare a acestei teze.

numai că acum marxiștii stau umăr la umăr cu spiritele fine și cu pragmaticienii burghezi în Marea Coaliție a mobilizatorilor. Marxiștii, pentru că au fost primii care au priceput că o critică cinetică nu este posibilă decît de pe o poziție postmarxistă, de pe care "materialismul dialectic" este trecut cu vederea, fiind socotit o formă extrem de veștejită a folclorului mobilizării moderne; spiritele fine, măcar pentru că o atare teorie urîtă nu îi stimulează în activitatea lor predilectă, startul spre Noua Epocă și *Human Potential Movement;* pragmaticienii, pentru că oricum nu emit nici o idee care să pună sub semnul întrebării – chiar și aluziv – axioma lor privind creșterea economică de trei la sută pe an. Or, nimeni nu-și poate face iluzii că o critică a cineticii politice se va limita să pună în discuție doar rata de creștere a unei civilizații industriale care se năpustește spre incert cu furia unui tren ce merge tot mai repede de-a lungul secolelor. Cine ridică problema cineticii nu pune în joc nimic altceva decît chestiunea dacă și cum poate fi oprit acest tren de noapte – sau dacă există măcar o derivație pentru el. Problema nu este însă dacă unii pot coborî din acest tren (sigur că o pot face dacă sînt persoanele potrivite), ci dacă modernitatea, în integralitatea ei, se poate elibera de felul ei de a fi, care este determinat ontologic de formula ființă-spre-mișcare.

Aceste întrebări sînt prea fundamentale pentru a fi lăsate pe mîna fundamentaliștilor. De aceea, critica cineticii politice propune un cadru de lucru în care să poată păși orice gîndire și practică în stare să contribuie, într-un fel sau altul, la studierea mișcării și la exercițiul mobilității juste. Critica cineticii politice va deveni un titlu de lucru pentru studiile transfacultăți și postuniversitare ale unei "școli superioare". Aceasta poate să înceapă să funcționeze oriunde se impune întrebarea cu privire la justețea mișcărilor umane și sistemice. Ca toate structurile de tip universitar de pînă acum, transfacultatea pentru conștiința mișcării are și ea nevoie de un teren neutral din punctul de vedere al puterii, pe care să nu aibă acces nici executivul și nici reprezentanții intereselor mobilizatorilor – în cea mai bună tradiție a apărării teoriei din evul mediu dezvoltat european încoace. Dar, cum covîrșitoarea majoritate a universităților din lume au devenit școli pregătitoare pentru mobilizare și firme de furnizare cognitivă pentru "atacul prezentului asupra restului timpului", critica cineticii politice trebuie să-și caute și alte spații în care să-ți țină cursurile. Este nesemnificativ dacă acest lucru se va întîmpla în cadrul Noilor Mișcări Sociale, în centrele culturilor alternative, în noi structuri paraacademice – și, în fond, acestea nu sînt alternative exclusive. Esențial este ca transfacultatea pentru critica mișcării să formeze creiere noi, polivalente, pentru societățile în care se incarnează cunoașterea demobilizării multor domenii. Această cunoaștere va fi pentru noi toți, cei care provenim din procesul de mobilizare, ceva greu de mînuit, neplauzibil și supărător, deoarece această critică a cineticii politice nu poate fi, în nici un caz, conștiința teoretică a unei "practici". Rezultatul ei bizar, unii îl vor numi absurd, constă în faptul că descrie în așa fel procesele reale încît, pentru început, nu mai "rămîne nimic de făcut" – desigur, în măsura în care toți actorii dispuși să facă saltul se vor face de rîs în fața a ceea ce trebuie făcut mai întîi, în

fața ezitării, în fața retragerii într-o percepere mai exactă, în fața încetării a ceea ce s-a tot făcut pînă acum, în fața imperceptibilei eliberări în vederea mișcării juste. Se poate garanta faptul că tot restul va duce din nou la mobilizarea oarbă, oricît de măreț ar suna sloganurile acțiunii.

Poziția fundamental postmarxistă a criticii cineticii politice nu trebuie să ducă la concluzia că ar avea o relație distructivă cu ideile tradiției socialiste. Față de aceasta, elementele noi, care se impun cu greutate, sînt, pe de o parte, lărgirea cîmpului conceptual al producției spre mobilizare, iar pe de altă parte schimbarea semnului cinetic. Trebuie să depunem efortul de a studia din nou *Manifestul comunist* așa cum textul acesta o merită de multă vreme: ca pe o *Magna Charta* a nihilismului cinetic ofensiv, în care epoca modernă a exprimat pentru prima dată în mod deschis ce este ea și ce vrea. O critică a cineticii nu va mai putea însă participa la euforia lui Marx privind constatarea că "tot ceea ce era feudal și așezat se volatilizează" în lumea în care domnește pulsația capitalului. Prin această formulare Marx se prezintă drept gînditorul mobilizării aflat în acțiune, care nu degeaba a livrat unei jumătăți de lume raționalizări pentru făurirea istoriei. El este un gînditor al mobilizării și datorită faptului că marea sa mașină conceptuală – în primul rînd dialectica forțelor de producție și a relațiilor de producție – nu este asamblată decît în intenția de a demonstra posibilitatea aruncării în aer a relațiilor inerțiale, care se mai opun încă dezlănțuirii producției productive și volatilizării definitive a stării de fapt moștenite. Viziunea sa mesianică privitoare la muncă vizează condiția unei societăți în care activitatea sineurilor productive nu mai are de a face decît cu ea însăși – eliminarea rezistenței reale, însușirea totală a ceea ce este alienat, 24 de ore de autocreare autoînstăpînitoare pe zi. Desigur că o critică a cineticii politice va cunoaște și ea, în felul ei, o "dialectică", anume aceea a forțelor de mișcare și a relațiilor de mișcare; nu se va plînge însă că relațiile "încă mai" împiedică utilizarea totală a forțelor, ci va nota sec faptul că forțele de mișcare oricum nu mai sînt departe de a "volatiliza" toate relațiile în care ne erau la îndemînă mișcările tradiționale. Critica cinetică – în conformitate cu deducția sa a postmodernismului, pe care o operează recurgînd la efectele unei pasivități secunde – va evidenția și ea faptul că există o crescîndă alcătuire organică a maselor automișcătoare și deci și o scădere tendențială a avantajelor mobilității, însă nu îi va trece prin minte să prognozeze, plecînd de la aceste constatări, o "situație revoluționară"; speculațiile catastrofice privind corelațiile dintre colapsul sistemului și ridicarea maselor fiindu-i, de asemenea, străine. Ceea ce subliniază critica cinetică nu este nici mai mult, nici mai puțin decît șansa, determinată de criză, a revocării evoluționare a șarjelor ratate ale mobilizării[7].

---

7. În acest context, atragem atenția asupra prea puțin cunoscutei opere a lui Dieter Claessens, *Das Konkrete und das Abstrakte, Soziologische Skizzen zur Anthropologie* [Concretul și abstractul. Schițe sociologice privind antropologia], Frankfurt, Suhrkamp, 1980, care ridică problema intervenției unei inteligențe evoluționare în sensul "abandonării de poziții ce nu pot fi ținute".

Așa cum în procesul capitalului partea de capital fix se amplifică în mod proporțional continuu, tot așa masele moarte, care funcționează de la sine, cresc permanent în mobilizarea planetară a sistemelor, amplificîndu-și necontenit greutatea în comparație cu gesturile mișcării vii, pînă la a le strivi. Același lucru este, de altfel, valabil și pentru dezlănțuitele întreprinderi din domeniul cercetării științifice, în care automișcarea aparatelor teoretice are grijă ca gîndirea să nu mai joace, practic, nici un rol în raport cu ceea ce a fost gîndit. Aceste procese extrem de îngrijorătoare nu sînt îndeajuns explicate nici de conceptul de automatizare, nici de cel de alienare – vocabularul nostru clasic capitulează, în cea mai mare măsură, în fața celor mai noi realități procesuale. Mișcarea este marele negîndit din limbile noastre.

Toate acestea fiind spuse, ar trebui să se poată bănui contururile a ceea ce preocupă o critică a cineticii politice. Ea lucrează în direcția unei teorii critice a epocii moderne, înăuntrul căreia s-ar putea descrie, în termenii mișcării, problematica eliminare, prin mobilizare, a stării de lucruri care domnea în vechea lume și s-ar putea critica această eliminare prin exerciții de demobilizare. Așa cum spuneam, nu există încă nici un fel de indicii privind sorții de reușită ai acestui demers – în afara reușitei înseși, pentru care însă, iarăși, nu se pot stabili criterii indubitabile. În tot cazul, punctul de plecare al acestei critici este constatarea că startul modernității spre o viață autoactivă conștientă a tuturor s-a pierdut, în mare măsură, într-o rostogolire cinetică, mai curînd oarbă, a maselor procesuale puse cîndva în mișcare. Creșterile impresionante ale posibilităților moderne de automișcare și autoactualizare din multe domenii se plătesc cu o incalculabilă și tot mai insuportabilă autopredare în fața unor procese consecutive automatizate, care intră singure în derivă. Sîntem îndreptățiți să ne închipuim viitorul imediat ca pe un timp în care riscurile crescînde de producere a catastrofelor se actualizează rapid, deoarece se poate formula încă de pe acum schema cinetică fundamentală pentru toate accidentele maximale posibile: ele vor fi rezultatul heteromobil a nenumărate automobilizări. Din interacțiunea fără de număr a automatismelor rezultă o singură și sumbră inevitabilitate. În ceea ce privește viitorul nostru, atît de des evocat din perspectiva sistemică, secretul lui constă integral în variantele acestei mari inevitabilități. Dintre acestea se pot evidenția, schematizînd, două versiuni extreme: una duce la o relativă imobilizare a mobilizării generale, prin faptul că procesele parțiale se înfrînează unele pe altele (o mare laudă opreliștilor?); cealaltă glisează în potențarea mobilizărilor prin interacțiune, pentru a ajunge în infernul ecologico-cinetic. Și conștientizarea de către noi a acestui proces? Ce rol joacă ea în acest teatru al lumii: pe cel al eroului, al măscăriciului sau doar al spectatorului lipsit de orișice putere? Dacă totul converge într-adevăr către un sfîrșit fatal, sinele nostru conștient se poate consola cu informația că deține concomitent toate rolurile distribuite în scena finală, putînd să-și urmărească propria transformare dramatică din erou al mobilizării în măscărici al procesului, pînă la căderea cortinei. În schimb, în cazul variantei relativ benigne, subiecții ar fi confruntați cu o notabilă experiență

cu ei înșiși. Într-o epocă în care modernitatea s-ar fi salvat de ea însăși, subiecții ar fi încetat și ei să activeze ca agenți ontologici ai mișcării spre plusmișcare. Ei ar ști atunci, în virtutea stării lor schimbate de a fi, că nu sînt făptuitorii mobilizării, ci "apărătorii" justei mișcări.

3. Șansele unei Renașteri asiatice: contribuții la teoria vechiului

> *Oriunde domină spiritul european, se poate vedea apărînd maximum de* necesitate, *maximum de* muncă, *maximum de* capital, *maximum de* randament, *maximum de* ambiție, *maximum de* putere, *maximum de* modificare a naturii exterioare, *maximum de* relații *și de* schimb.
> *Acest ansamblu de maximumuri este Europa, sau imaginea Europei.*
> *Pe de altă parte, condițiile acestei formațiuni și ale acestei inegalități uimitoare țin în mod evident de calitatea indivizilor, de calitatea medie a lui* Homo europaeus. *Este notabil faptul că omul Europei nu se definește prin rasă, limbă sau cutume, ci prin dorințe și amplitudinea voinței...*
>
> Paul Valéry, *La crise de l'esprit*

Pentru cunoscători, faptul că de mai bine de o sută de ani o mare parte a intelighenției "asianizează" este un secret al lui Polichinelle. S-ar putea vedea în aceasta o joacă ironică a obiectului cunoașterii cu subiectul său. În lumea intelighenției, este inevitabil ca acel ce descoperă să se expună unei contra-descoperiri din partea celor descoperiți. Pentru lumea burgheză din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, interesul pentru Orient a început sub semnul colonizării, care a antrenat apoi, în scurt timp, un comerț intelectual mondial. Generația romanticilor timpurii a fost aceea care a ridicat, pentru prima dată, importurile din Asia la nivelul teoretic și le-a inclus într-un generos sinopsis al culturilor lumii. Conversație universală despre literatura universală, astfel se numea idealul ferice al unui ecumenism romantic, în care se răspîndeau în stînga și-n dreapta poezii persane și traduceri din Upanișade, ca dovezi pentru activitatea veritabil metafizică a sufletului lumii.

Însă lucrurile nu s-au limitat la un flirt filologic. Pentru Orientul adevărat, faptul de a fi fost descoperit de un alt spirit a constituit întîlnirea cu propria-i soartă. Ceea ce a început cu descoperirea, apoi cu cucerirea, misionariatul și instruirea Orientului de către Occidentul deja foarte mobilizat a antrenat cu repeziciune și vechiul Orient în mobilizarea planetei. Japonia a oferit lumii modelul unei sublime autolichidări și și-a făcut *seppuku* în favoarea industriei și a istoriei – lucru care va rămîne pentru totdeauna stupefiant. Vechia Asie va fi dispărut probabil într-o zi de pe fața pămîntului în procesul unei epocale autocolonizări, supraviețuind doar în bibliotecile dedicate unor domenii de studiu de inspirație vestică precum indianistica,

sinologia, japonologia – aidoma vechii Europe, care a supraviețuit doar în cursuri de filologie clasică și de medievistică sau în filme de epocă.

Acest proces trebuie formulat cu extremă acuitate, pentru a putea evalua corect, în întreaga sa bizarerie, cultul vestic pentru Asia. Pe cînd Orientul real se avîntă în mobilizarea industrială, științifică, politică și militară, pentru a lăsa în urmă vechile sale moduri de a gîndi și a fi, Occidentul trece printr-o asianizare culturală, pentru care nu există paralelă istorică – fie doar dacă am vrea să acceptăm ca fapt analog popularea Imperiului Roman cu conținuturi culturale greco-elenistice. Fără doar și poate, în acest caz trebuie să cităm motivul cinic al cuceririi cuceritorului; ultimilor umaniști le mai stă încă pe buze horațianul *Graecia capta ferocem victorem vincit* – oricum, acest vers dovedește ("Grecia învinsă îl învinge pe sălbaticul învingător") cît de evident era deja în contextul roman procesul în care învingătorul se închină în fața superiorității celui învins.

Și totuși, toposul învingerii învingătorului nu se pretează la explicarea inflației de motive asianizante din viața culturală vestică de astăzi. Dacă răscolim în arsenalul istoric după un model pentru ceea ce se petrece actualmente, vom găsi doar un singur fenomen care să corespundă entuziasmului occidental pentru Asia, anume cel al unei renașteri culturale[8] – vom oferi imediat argumente care să arate că fenomenul marii "noastre" Renașteri de la finele evului mediu devine probabil transparent de abia în lumina cultului pentru Asia din zilele noastre. Renașterile sînt aduceri în prezent ale unor culturi vechi sub un semn nou. O renaștere își dovedește genialitatea prin puterea de a păși într-un teritoriu care nu a existat pînă acum, apărată fiind de entuziasmul pe care îl nutrește pentru o antichitate normativă. Inspirat de către un model care îi este superior, tocmai noul, cel fără de model, poate să se modeleze treptat – s-ar părea că repetițiile entuziaste constituie marile mijloace ale inovării. Din acest punct de vedere, renașterile își datorează totdeauna fecunditatea unei pătimașe neînțelegeri a vechiului de către nou, un nou care nu își spune încă numele. Antichitățile sînt trezite la viață doar printr-o intensă cunoaștere eronată; o viață însă care nu este a lor, ci fluorescență a vieții actuale, care, în mod necesar, nu se poate cunoaște pe sine însăși decît în mod eronat.

Din perspectiva istoriei culturii, astăzi este evident ce a însemnat grecomania din Quattrocento și Cinquecento, iar apoi din nou cea de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și din întregul secol al XIX-lea pentru autoformarea societății burgheze moderne. Ce semnificație ar putea avea însă mai noua asiomanie – iată un secret cu șapte peceți pentru majoritatea contemporanilor; și sînt mulți cei care ajung pînă acolo încît să considere fenomenul, care, oricum, sare în ochi, ca fiind o simplă modă sau un exotism episodic.

---

8. Indianistul francez Raymond Schwab a enunțat, după cunoștința noastră, primul paralelismul dintre aventurile indianisticii și entuziasmele filologice ale elenisticii din Renaștere în *La Renaissance orientale* [Renașterea orientală], Paris, 1948.

Ei fac, pare-se, astfel uz de dreptul lor fundamental de a trece pe lîngă evenimentele esențiale ale vieții lor. Dar asta nu schimbă cu nimic faptul că în fenomenele asiomanice ale prezentului se petrec lucruri care – în măsura în care putem ști ceva în acest sens – ating nervul procesului universal. Scufundîndu-se în visul unui Orient dispărut și conjurînd o antichitate asiatică ca model cultural normativ pentru viața contemporană, Occidentul caută într-un trecut străin posibilități pentru propriul său viitor. Se pare că lucrurile nu au stat altfel în cazul marii Renașteri europene, care doar rar va fi bănuit cîte diferențe profunde o despart de modelele ei din Grecia antică. Într-același chip se afundă renașterea asianizantă de astăzi în universurile înțelepciunii Orientului antic, pentru a deschide modernității tîrzii – a cărei corupție ne apare amenințătoare, dacă nu chiar de nevindecat – drumuri spre nou, spre ceea ce nu a existat vreodată, spre inaccesibil. Pentru mulți, Asia este simbolul magic care oferă adăpost unei reprezentări a ceea ce este pentru noi ireprezentabil.

De aici se pot trage, într-o primă instanță, patru concluzii: mai întîi, că în emisfera vestică a început o eră postcreștină, care nu mai poate găsi în scrierile sfinte ale tradiției iudeo-creștine conceptele de care timpul nostru ar avea nevoie pentru o autoînțelegere competentă; Otto Petras, neoconservatorul diagnostician al epocii noastre – călcînd la rîndu-i pe urmele neohegelianului Bruno Bauer –, a rezumat această stare de fapt în 1935 prin intenția, rămasă în continuare impresionantă, de “a arăta că religia creștină, mișcarea cea mai puternică în făurirea istoriei de pe planeta noastră, și-a epuizat forța creatoare și că trăim *post Christum* într-un sens mult mai profund decît cel calendaristic”[9].

În al doilea rînd, că modernitatea, lăsată să se descurce singură, și-a epuizat – cel puțin în viziunea anumitor interpreți sceptici – rezervele morale, nemaiavînd capacitatea de a produce acele contraforțe care să oprească deriva ei fatală; secularismul luminat, cu dublul său angajament față de autodeterminare și de tehnologia de mare anvergură, pare să-și ia adio de la noi într-o stare de delăsare globală – lucrurile merg acum așa cum vor ele, intențiile inițiale nu mai au nici o importanță. În al treilea rînd, că tentativele ultimelor generații central-europene de a evoca forme de neopăgînism apte să fie trăite din antichitățile religioase germanice, celte, grecești sau latine s-au dovedit a fi doar un foc de paie, care a scos un fum barbar și doar rareori a atins un nivel mai înalt decît cel al unor discuții spirituale de salon. Astfel încît se poate presupune că orice om interesat știe prea bine că, în condițiile de astăzi, recurgînd la o substanța paleoeuropeană și precrești-

9. Otto Petras, *Post Christum, Streifzüge durch die geistige Wirklichkeit* [Post Christum, Peregrinări prin realitatea spirituală], Berlin, Widerstands-Verlag, 193S, p. 11. A se compara în ultimul nostru text din acest volum cu comentariile privitoare la Pavel ca inițiator al Sfintei Mobilizări întru istoria creștină mondială. Ambele trimiteri, cea la Petras și cea la Pavel, pleacă de la sugestii prin care Jacob Taubes l-a făcut pe autor să își facă o idee despre ambitusul teologiei iudaice a istoriei. A se vedea Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie* [Escatologie occidentală], Berna, 1947.

nă improvizată ar putea poate pune pe picioare o comunitate rurală, dar în nici un caz nu ar putea crea un stat. În al patrulea rînd, că o dată cu întoarcerea spre Est (pentru americani oricum nu este o întoarcere, ci o continuare a vechii lor înaintări spre vest, numai că de data aceasta pe calea mărilor) intră în joc însăși alternativa cultural-universală la calea greco-iudeo-creștină, care își va păstra calitatea de alternativă și atunci cînd reala emisferă estică contemporană se va fi modernizat într-atît, prin preluarea tehnicilor vestice de mobilizare, încît nu va mai fi de recunoscut.

Ce semnificație are oare faptul că acest fenomen, aici descris ca renaștere asiatică, este întrețesut în criza lumii occidentale din epoca modernității tîrzii? Dacă există într-adevăr o logică a renașterilor, atunci noua asiomanie ar trebui citită ca un semn că elementele creative ale civilizației postcreștine speră să se înțeleagă pe sine făcînd încă o dată apel la antichitate – de data aceasta însă în așa fel încît să nu se poată considera că este vorba de *propria* antichitate, ci de o antichitate în haine străine. Acum nu se face apel la iluzia "amintirii" unei avuții trecute. Dacă o antichitate asiatică este ridicată astăzi la rangul de model, avem de a face, dincolo de ceea ce ne este propriu și de ceea ce ne este străin, cu spiritul vechimii ca atare. Acest lucru se poate formula și astfel: prin modernizarea noastră, am devenit atît de bizari în propriii noștri ochi, încît sunetele venite din vechimea străină a Orientului Îndepărtat încep deodată să ni se pară familiare, de parcă ar fi vorba de un idiom pe care îl știam de mult. Și, chiar dacă este evident că ceea ce ne impresionează atît de sugestiv nu este limba noastră maternă, ar putea fi vorba, judecînd după multe turnúri de frază, de o limbă soră a limbii noastre materne. Sau, din nou altfel zis: distrugerea propriilor noastre tradiții prin analitica modernă a tocit viața noastră pînă la temelii, adică pînă la conștiința anonimă a prezenței noastre factice într-o lume care ne este proprie și străină totodată. Această conștiință, care este readusă la starea de aruncare făuritoare de proiecte în faptul-de-a-fi-aici, poate acum, pentru a-și clarifica situația sa ciudată, să învețe tot atît de bine limba lui Buddha ca pe cea a lui Platon – în măsura în care orice limbă este pentru ea o limbă străină. Ea se cunoaște acum pe sine pentru totdeauna ca fiind ceea ce nu se poate cunoaște și nu se poate numi – iar dacă acest lucru este totuși posibil, atunci doar datorită unei înțelegeri de sine greșite, ce nu poate fi ignorată, printr-o teatralitate absolută. Plecînd de la anonimatul acestei existențe anarhice, drumul către Lao zi sau Zhuang zi nu este mai lung decît cel către Parmenide sau Augustin, urcușul către Plotin și Hegel nu este mai abrupt decît cel către Nāgārjuna și Śaṅkara, drumul ce te poartă prin Aristotel nu este mai arid decît cel prin Patañjali, intrarea în modul de a fi al lui Meister Eckhardt nu este mai misterioasă decît în cel al maestrului Dōgen. Fie ele de obîrșie vestică sau estică, deasupra acestor vechi nume și doctrine plutește aceeași trudnică improbabilitate, aceeași fascinantă stranietate. Deoarece modernizarea a volatilizat tradițiile și identitățile noastre prin mobilizarea progresivă, vechiul cel mai străin nu ne este mai străin decît ceea ce pînă de curînd ne era propriu.

Plecînd de aici, ni se clarifică sensul pe care îl are renașterea asiatică pentru Occidentul modern: ea prezintă conștiinței noastre atît de pregnant chestiunea premiselor antice pentru întreprinderea "epocii moderne", încît această chestiune poate fie subestimată, rău înțeleasă, combătută sau ignorată, dar în nici un caz nu va putea fi eliminată. Atîta timp cît vremurile vor fi vremuri moderne, ele vor fi bîntuite de întrebarea privind compatibilitatea dintre procesele de viață umane și modernitate. Deoarece cultura umană este dovedit una foarte veche, iar modernitatea este foarte nouă și nu a făcut dovada valabilității sale, nu este deloc lipsit de importanță să aflăm dacă modernitatea este o surclasare a vechiului uzînd de mijloacele noului sau dacă noutatea ei pune definitiv capăt vechiului. Această întrebare a devenit atît de stringentă, încît diferența dintre ceea ce ne este propriu și ceea ce ne este străin nu mai joacă un prea mare rol. De cînd ceea ce este cel mai străin nu ne este mai străin decît ceea ce în vechime ne era propriu, devine clar în ce măsură a pus la dispoziție drumul nostru spre incomparabil *toate* rezervele naturale și culturale din vechime. Deoarece există între timp, în mod incontestabil, o modernitate care se planetarizează sub forma "mobilizării în general", ni se impune, aproape cu de-a sila, problematica unei "antichități în general". Căci ce luăm cu noi din vechime în călătoria aceasta în nemaiauzit? Ce zestre primită din partea Lumii Vechi mai face legătura dintre ceea ce a fost și ceea ce va să vină? Din ce provizii se vor hrăni generațiile următoare în marele lor exod? Cum vor rămîne în contact navele din spațiile lumii moderne cu stațiile antice aflate la sol?

Aceste întrebări conțin sugestia că renașterea asiatică depășește cu mult ceea ce s-a întîmplat în Renașterea grecizantă a epocii mobilizării burgheziei timpurii și, de asemenea, că este mai mult și altceva decît un simplu citat cultural, care, făcînd trimitere la vechiul normativ, intenționează să declanșeze ceva nou, fără termen de comparație. Deoarece apare deja *după* aceste declanșări și are, așadar, o proprie impresie a ceea ce poate fi modernitatea, ea pune întrebarea privind vechiul într-o manieră mult mai radicală decît a făcut-o Renașterea secolelor al XV-lea și al XVI-lea – și o pune în așa fel încît vechiul să nu fie pus în discuție doar ca un pretext pentru nou. Dat fiind că lumea îi aparține oricum noului, a sosit momentul să cercetăm care sînt șansele vechiului de a continua să subziste ca vechi. Asiomania modernă este o renaștere exact în măsura în care ia partea acestui vechi care, sub forma de cultură veche și de natură veche, constituie, de asemenea, premisele pentru toate aventurile epocii moderne. Noua "renaștere în general", codată în cheie asiomanică, validează normativitatea vechiului în dublu sens: pe de-o parte, subliniind că modernitatea nu ar exista dacă nu ar putea să se sprijine – ca posesoare și consumatoare a resurselor premoderne – pe ceva pe care, într-o manieră în ultimă instanță autodistructivă, îl va exploata doar, fără să-l și regenereze; pe de altă parte, ea dovedește că întreprinderea noii lumi pretinde, din principiu, prea mult de la ceea ce provine de la vechea lume, deoarece modernitatea dă curs pornirii de a realiza un proiect infinit pe un fundament finit. Ea ascultă de această pornire în măsura în care s-a

constituit metafizic ca ființă-spre-mișcare. Aceasta se actualizează prin noi, în producerea unei productivități lărgite, în voința unei voințe care vizează mai sus, în reprezentarea unor reprezentabilități potențate, în crearea unei creativități cuprinzătoare, pe scurt: în mișcarea spre mișcare *ad infinitum*. Ca ființă-spre-mișcare, modernitatea se evidențiază ca "mobilizare în general", respectiv ca ființă-spre-autodistrugere.

"Renașterea în general", pe care o vedem la lucru în subversiunile asianizante ale Occidentului mai sensibil, este echivalentă, nici mai mult, nici mai puțin, decît cu o schimbare ontologică de semn.

Căci, dacă există un numitor comun al curentelor vechii gîndiri asiatice, atunci acesta constă în înțelegerea sensului ființei ca ființă-spre-pace-în-mișcare. Chiar și acolo unde, ca în yoga, se lucrează cu extrem de înalte mobilizări de forțe în sensul unei psihologii mistice, focalizarea conștiinței se face întotdeauna asupra ascensiunii spre liniște în putere. Tendințele asianizante ale Occidentului nu sînt, poate, decît neîndemînatice tatonări în această direcție – ele exprimă sentimentul că nimic mai prejos de o schimbare de semn ontologică nu va fi de ajuns pentru a elibera "procesele de modernizare" de elanul lor fatal. Cine caută astăzi o limbă a demobilizării o va găsi cel mai probabil în spațiul vechii Asii, unde pentru cinetica voinței de viață au fost cultivate dramaturgii diferite de cele ale civilizației mobilizării occidentale. Or, doar recurgînd la împrumuturi din asemenea limbi, care ne irită cu înțelepciunea lor agasantă, se poate sugera, oricît de neajutorat, ceva din ceea ce trebuie spus acum, cînd ne aflăm în mijlocul mișcării mondiale spre mișcare. Afrontul ineluctabil la care sînt supuse urechile moderne de către tonalitățile "chietiste" răsunînd din antichitatea asiatică vizează demisia cinetică a sistemelor și a subiecților mobilizatori. Dar ne putem oare gîndi serios la de-auto-mobilizarea noastră? Ne putem închipui un fel de a fi în care subiecții sistemului nu ar mai fi propulsați înainte de către elicele autointensificării lor? Există oare pentru noi perspectiva ca din forțele subiectului să rezulte ceva diferit de accelerarea, îmbogățirea, cercetarea și acapararea puterii, toate acestea în afara lumii?

Aceste interogații nu conțin o dezmințire ulterioară a modernității, ca urmare a unor experiențe nefericite în ceea ce o privește. Vechimea acestor întrebări coincide cu însăși modemitatea manifestă, fiind practic una cu minunatul avînt al romantismului timpuriu, în care un modernism ofensiv, purtat de elanul autodepășirii, problematiza dincolo de sine în momentele sale filosofice cele mai fertile. Afirmația lui Novalis – "Cine crede că există antichități greșește amarnic. Antichitatea începe să ia naștere de-abia acum" – conține deja cheia renașterilor postmoderne. Ceea ce se ridică din profunzimea noilor antichități sînt umbrele care țin de lumina modernității. Cu cît mai modern, cu atît mai postmodern – această formulă nu poate fi ocolită. Din impulsul automobilizării moderne spre infinit nu poate supraviețui nimic fără să se transforme, atunci cînd trece dincolo de o graniță inobservabilă – fie doar în nețărmurita generozitate a mecenatelor postmoderne în beneficiul "renașterilor" în general.

II. Cealaltă transformare. Despre situația filosofică a mișcărilor alternative

... dacă-i unul, e un nebun – dacă-s doi, e o nouă umanitate.
Robert Musil, *Exaltații*

Fiecare epocă are propriul ei stil de a nu fi mulțumită cu lumea. Atunci cînd devine conștientă de sine, fiecare nemulțumire față de lume poartă în ea sîmburele unei noi culturi.

Nemulțumirea față de lume din zilele noastre prezintă indubitabile semne de panică. Cine nu resimte panica nu este la curent cu ce se întîmplă, probabil că trăiește departe de turbulența lumii, undeva într-o peșteră desincronizată, protejat, protejîndu-se, văzîndu-și strict de el și de ale sale, poate chiar fericit, aciuat într-o provincie în care nu răzbat nici un fel de știri. Pentru a te ține departe de panică, ar trebui să ai capacitatea de a munci la construirea unei mici fericiri. Ar mai trebui să ai vechiul sistem imunitar psihic, care se apără de marile întrebări recurgînd la grijile imediate și mărunte. Imunitatea la panică a devenit însă o raritate – întocmai ca distanța credibilă față de lume. Cine citește ziarul și mănîncă ciuperci este deja contaminat. În fond, chiar și naturile constructive nu pot realiza, pe fundalul panicii, mult mai mult decît o pozitivitate măruntă. Bunăvoința nu mai are un numitor comun cu mersul lumii.

Toate acestea ne spun că panica nu reprezintă nici o reacție greșită la nivelul psihologiei maselor și nici o problemă de nervi personală. Pentru a vorbi în termeni clasici, ea este o stare a spiritului obiectiv, articulează o relație adecvată a intelectului față de lucruri, iar dacă spiritul își pierde cumpătul în fața a ceea ce i se relevă, atunci el are perfectă dreptate. Spiritului panicard i se întîmplă precum lui Galotti, tatăl: cine nu își pierde rațiunea în fața anumitor lucruri nu are ce rațiune să piardă. Panica se dovedește a fi forma obligată de existență a conștiinței, care se scufundă cu totul în timpul ei – în timpul nostru. De aceea, panica nu poate fi acceptată sau refuzată ca un cod extern; doar aparent este posibil s-o provoci sau s-o calmezi, prin natura ei se sustrage manipulării, pentru că este mai veche decît toate calculele – panica nu rezultă, în ultimă instanță, din incitarea la panică, ci, invers, instigarea este rezultatul panicii.

În panică ni se relevă o trăsătură fundamentală a adevărului privitor la momentul istoric actual, ba, chiar mai mult, un aspect al adevărului privi-

tor la istoricitatea precară a existenței contemporane. Cînd sîntem cuprinși de panică, ne-a devenit clar cum se petrece timpul istoric din noi: în așa fel încît la sfîrșitul acestuia nu se va fi întîmplat practic nimic. Istoria noastră – tot ceea ce sîntem și avem – nu se va mai fi întîmplat pentru nimeni într-o zi nu prea îndepărtată. Din această cauză apare panica – și ea este, în măsura în care apare, nuanța inteligentă a momentului, în care pricepem că pentru noi timpul se scurge într-un ceea-ce-practic-nu-a-existat. S-ar fi întîmplat ceva cu noi doar atunci cînd există un viitor care rămîne atașat de trecutul său – prezentul nostru – ca de obîrșia sa. O asemenea atașare a constituit, pînă acum, marea strădanie a imaginației civilizatoare, care se îngrijea ca tot ce s-a întîmplat "să rămînă întîmplat". A rămîne întîmplat înseamnă: a pătrunde în memorii. Cum însă nu putem elimina absența unui viitor care să-și amintească de noi, panica devine o trăsătură inevitabilă în signatura contemporaneității. În fața viziunii panicate a lumii se destramă întreaga continuitate istorică, efemerul tradițional al lucrurilor transformîndu-se, dintr-o dată, într-un efemer supus panicii. Este ca și cum s-ar deschide o gaură neagră în timp, în care dispare tot ce s-a întîmplat în timp. Un sentiment de amețeală în fundal, o ruptură a filmului reprezentărilor, un gust de ireal și de vid – și panica devine modalitatea în care sfîrșitul vremurilor este de acum încolo "aici" pentru spiritul pătrunzător al vremii. Pentru a spune lucrurile pe șleau: panica este versiunea postcreștină, neopăgînă a apocalipticii; ea apare concomitent cu reactualizarea motivelor grecești din fondul antic, ocupînd spațiul care rămîne liber prin retragerea interpretărilor iudeo-creștine ale lucrurilor ultime. De cînd s-a scurs timpul mesianismului istoric, răsună din nou ora experienței lumii sub semnul panicii.

Aceasta situație explică de ce stilul actual al nemulțumirii față de lume nu poate fi decît cel al panicii. Nelămurit rămîne însă faptul dacă o conștiință panicată, care a ajuns la autoafirmare, poate servi ca principiu stilistic pentru o cultură postcreștină. Încă mai puține se pot afirma în legătură cu următoarea chestiune: dispun oare mișcările care se oferă ca alternative de destulă substanță spirituală și artă a vieții pentru a face să apară din noua lor situare față de lume o cultură alternativă, în care atitudinile față de viață și interpretările existenței să prindă formă pentru trecerea spre noul mileniu care ne stă înainte? Sigur este doar că macabrul ton subiacent din formula "cultură a panicii" este rezultatul lucrului însuși[1].

---

1. După știința noastră, există o singură încercare notabilă de a lua în serios conceptul de panică din punct de vedere filosofic, anume aceea întreprinsă de Hermann Broch în *Massenwahntheorie – Beiträge zu einer Psychologie der Politik* [Teoria isteriei maselor. Contribuții la o psihologie a politicii]. Această încercare a fost scrisă sub impresia fascismului. În diagnoza sa, Broch susține că spaimele reale care au cuprins mari părți ale populației Europei Centrale, după Primul Război Mondial mai ales populația germană, au condus la stări de pre-panică, ce anunță deja erupția energiilor panicii propriu-zise. Panica propriu-zisă înseamnă extaz negativ; în el se trece printr-o disperare metafizică, respectiv prin înlănțuirea eului în pierderea lumii, prin angoasa dispariției, prin izolarea ucigătoare. Aflată sub influența stărilor "panicarde", acțiunea umană este capabilă de ce este mai rău – mai ales dacă energia panicii

Acest ton subiacent nu doar indică mutația de la apocaliptica religioasă la panica postreligioasă, ci ne sugerează, cu un realism dezagreabil, că era ce va să vină va fi un fel de purgatoriu terestru, în care păcătoșii care mai pot fi izbăviți vor trebui să se supună unor cure fatale. Căci depășitele procese de învățare ale speței umane de la nivelul marilor sisteme sociale și politice nu pot fi descrise decît în termenii unei autodidactici diabolice. Din această perspectivă, planeta, aflată în plină mișcare istorică, ne apare ca o combinație de iad și universitate populară, în care bietele suflete trebuie să învețe condițiile propriei supraviețuiri printr-un studiu individual bogat în catastrofe.

În continuarea acestor reflexii scandalizante, îi vom antrena pe cei angajați pe frontul alternativ într-o conversație purtată din perspectivă istorică. În ce scop? Pentru că trebuie arătat faptul că insatisfacțiile cele mai militante față de lumea actuală se înscriu într-o foarte veche istorie a insatisfacției față de starea lucrurilor de pe pămînt. Alternativele actuale sînt în parte partenerii, în parte moștenitorii unor mișcări alternative epocale, ale căror începuturi pot fi urmărite pînă în vremea "ascensiunii" culturilor avansate. De aici rezultă că astăzi avem de a face nu doar cu niște tentative oarecare de a reforma stările de fapt pernicioase din lume, tentative care umplu cărțile de istorie, ci cu o alternativă cu totul nouă în comparație cu mișcarea alternativă precedentă. Ecologiștii, autonomiștii, fundamentaliștii, neoreligioșii, pacifiștii verzi, cu toții sînt prinși în plasa unei îndelungate istorii de revolte și revoluții, în care mai vechea insatisfacție față de lume și-a creat deja expresia ei clasică. Pentru a prezenta într-un mod pozitiv locul filosofic al alternativelor de astăzi, trebuie să distingem între două tipuri de alternativitate – primul este tipul metafizic al diferenței față de lume, care vizează supralumi transcendentale sau contralumi utopice, cel de a doilea fiind tipul poietic al diferenței față de lume, care consideră realitatea însăși ca fiind pista ce duce spre libertate.

---

se canalizează spre programe fantasmagorice, al căror țel este să răzbească spre înainte. Singura contraforță care se poate pune cu aceste energii este, după Broch, extazul rațional, în care individul își depășește granițele avînd intuiția: eu sînt lumea. Pentru Broch, unul din criteriile unei religii autentice constă în faptul că spaima existențială primordială este învinsă de extazul rațional, pe cînd mișcările de trezire demonice duc, în mod tipic, la beții distructive. În fața morții, oamenii pot încheia alianțe pentru viață doar pe baza extazului rațional: un contract social, mai întîi religios și imediat, apoi și politico-moral, încheiat cu toți contemporanii. – Aceste speculații pot fi duse astăzi mai departe cu ajutorul psihanalizei nașterii. Căci este nevoie de o perinatalistică politică. Pentru ființa umană, momentul venirii-pe-lume este concomitent un moment al fricii de moarte, care, de-a lungul vieții, se dovedește a fi un foarte eficient rezervor de panică. În cazul unei presiuni crescînde a crizei sociale, spaima de distrugere a omenirii se poate descărca în extaze colective negative: programe de sinucidere pornind dintr-o îngrozitoare frică de moarte. Într-o cultură a venirii-pe-lume, care așază motivele politice, terapeutice și religioase într-o justă relație unele față de altele, panica pierderii lumii ar fi transformată într-un extaz al venirii-pe-lume. Acolo unde acest lucru se realizează în mod conștient, se poate vorbi de o cultură panicată – trebuie să o numim astfel pentru că se impune să pornim de la situația explozivă a afectului inițial, și nu de la reprezentările edificatoare ale scopului final.

1. Cultura panicii – sau: De cîtă catastrofă are nevoie omul?

Să începem cu o teză lapidară: alternativii de astăzi sînt deja copiii catastrofei. Ce îi diferențiază de generațiile anterioare și îi recomandă ca fiind primii candidați pentru o cultură a panicii este poziția expertă pe care o adoptă în confruntarea cu potențialele catastrofice de care sînt înconjurați. Într-o perspectivă istorică, alternativii sînt probabil primii oameni care au dezvoltat o relație nonisterică față de apocalipsa posibilă. Pentru prima oară nu mai trebuie să-l ispitești tu însuți pe diavol pentru a vedea apoi scrierea de foc de pe perete. Căci, pentru aceasta, s-a îngrijit deja îndeajuns situația ca atare. În ziua de astăzi, apocalipsa atrage ea însăși atenția asupra sa, asemenea inscripțiilor de neon de pe Broadway. Cu un profesionalism sec, ea își concepe propriul său text de prezentare. Alarma apocaliptică nu mai presupune o furtună religioasă a sufletului, avertizările dinaintea prăpădurilor nu implică apariția unor indivizi profetici, care să se declare portavocea unor dezvăluiri transcendente. Conștiința alternativă actuală se caracterizează prin ceea ce s-ar putea numi o relație pragmatică cu catastrofa. Catastroficul a devenit o categorie care nu mai ține de viziune, ci de percepție. Astăzi poate să fie profet oricine are nervii destul de tari ca să numere pînă la trei. În tot cazul, catastrofa are mai puțin nevoie să fie anunțată, cît să fie înregistrată; din punctul de vedere al limbii, locul ei nu se află în profeții apocaliptice, ci în știrile cotidiene și în procesele-verbale. Scrierea de pe zid apare în *ordinary language,* iar pentru menetecheluri moderne nu e nevoie, în afară de un spray cu vopsea, decît de date empirice, cum ar fi cele despre anul 1986, care a ajuns să aibă calități simbolice datorită seriei sale de accidente fatale.

Ce semnificație are expresia cultură a panicii? Mai îngăduie oare trecerea prin experiența panicii cultura? Nu presupune cultura, în măsura în care trebuie construită pe așteptări, repetiții, securități și instituții, absența, ba mai mult, excluderea elementului de panică? Sîntem convinși că lucrurile stau exact invers. Culturile vii sînt posibile doar datorită proximității unor experiențe de panică – doar ocazionala prezență a nemăsuratului are capacitatea de a dezvălui un domeniu uman măsurat, în care pot fi cultivate lucrurile pentru care sîntem competenți. Prin unul din atributele sale, Pan era zeitatea miezului zilei, cînd umbrele sînt cele mai scurte și cînd întreaga lume, trîntită la pămînt de așa lumină, își ține răsuflarea sub prezența sa. Conceptul modern de panică uită de această corelație dintre prezent, revelație și frică – amintindu-și doar de motivul cinetic al fugii oarbe. Și, înainte de toate, nu mai știe lucrul cel mai important: că o viață umană suportabilă este totdeauna o insulă în mijlocul insuportabilului și că existența insularilor este asigurată doar de discreția oceanului prezent în fundal. De aceea, lumea de care sîntem siguri este totdeauna așezată pe un fond al apocalipsei (iudeo-creștine) sau al panicii (păgîne). Modernitatea vrea însă un prezent fără lacrimi. Pentru ea, cultura este starea în care întrebarea privind originea apei își găsește răspunsul în existența robinetelor, la fel cum problema privind origi-

nea “adevărului” este lămurită prin activitatea oamenilor de știință. O cultură a panicii ar fi imediat de recunoscut după respectul față de robinete; căci s-ar putea prea bine să deschizi un robinet și să iasă întreg oceanul. Nici în cazul științelor situația nu ar sta altminteri, cu atît mai mult cu cît din ele ies de mult timp tot soiul de lucruri, de care lumea ar trebui să se ferească cu aceeași îndreptățire cu care, cîndva, oamenii și animalele se fereau de greceasca lumină de amiază a lui Pan.

Cîteva întrebări devin acum inevitabile. Are, așadar, cultura alternativă nevoie de catastrofă? Are ea, cum se bănuiește cîteodată, o înțelegere tainică cu catastrofele? Trebuie să fie dependentă de dezastru, pentru că doar acesta creează climatul în care ideile alternative pot cîștiga adepți? Este catastrofa indispensabilă pentru introducerea unei alte dezvoltări, așa cum o învățătoare poate fi indispensabilă în a convinge pînă la urmă și spiritele cele mai rebele din clasă de necesitatea de a-și face lecțiile? Au oare oamenii într-adevăr nevoie de catastrofă pentru a putea fi educați și nu pot ei să fie educați decît dacă trec prin școala a ce este mai rău? În acest caz, nu sînt speranțele reale ale mișcărilor alternative legate de calcule cu caracter catastrofo-didactice – asta în măsura în care este adevărat că doar acel tip de predare care recurge la prezentarea răului poate duce la o întoarcere spre bine?

Autorul a priceput într-un mod extrem de tranșant ce înseamnă învățarea prin catastrofe pentru prima dată în zilele accidentului care a avut loc la reactorul din Harrisburg (Three Mile Island) în 1979. Pe cînd reactorul, scăpat de sub control, fierbea și toată lumea era cu respirația tăiată, așteptînd să vadă dacă mașina infernală va sări în aer, autorul a remarcat, atît în cazul său, cît și al multor altora, un fenomen straniu. Sigur că nimeni nu putea ști ce distrugeri ar atrage după sine explozia reactorului și, de asemenea, nimeni nu putea garanta că ceea ce se consideră în genere ca fiind o distanță sigură va rămîne valabil în cazul unor asemenea accidente. Și totuși: în zilele evenimentului de la Harrisburg plutea în aer o opțiune *în favoarea* catastrofei, se resimțea o simpatie vicleană pentru substanțele explozive din reactor. Era ca și cum masele radioactive ucigătoare nu prezentau doar o mărime ținînd de fizică, ci purtau și un mesaj ținînd de o critică a culturii, mesaj care ar fi meritat să fie expus. Mica nevroză imoralistă legată de reactorul defect nu a fost, de aceea, doar o perversitate specifică mediului, nu doar semn de piromanie sau o dovadă pentru apetența macabră a sistemului nervos uman de a-și procura prin stimuli tot mai puternici excitații noi. În acea nevroză a ieșit la lumină un întreg mod de gîndire – cu tot ce are el flagrant îndoielnic. Căci, urmînd logica acestui mod de gîndire, opțiunea pentru explozie nu era nimic altceva decît o ipoteză pedagogică privind energiile didactice și transformatoare de opinie care sînt iradiate de către catastrofe ce *au loc cu adevărat*.

De abia accidentul de la Cernobîl a relevat subiacentele implicații de pedagogie catastrofică de la Harrisburg. Căci, dacă ceea ce este mai rău trebuie să aibă loc într-adevăr, înainte să poată interveni o reînvățare, atunci acci-

dentul de la Harrisburg nu a fost, în această optică, “îndeajuns de rău”. Dat fiind că marea explozie nu a avut loc, catastrofa de la Harrisburg nu a putut atinge nivelul la care învățarea prin catastrofe își face calculele ei sumbre. Este vorba de nivelul la care se crede că se pot stabili corelații obligate între nenorocire și înțelegere. Conform acestei logici spinoase, asemenea corelații apar atunci cînd se aplică, la o scară gigantică, principiul conform căruia cine nu vrea să audă trebuie să simtă. Într-adevăr, gîndirea pedagogiei catastrofice conține promisiunea că pînă și nenorocirea cea mai mare poate fi raportată la măsura umană printr-o învățare ulterioară – adică faptul că nenorocirea poate fi adusă în zona măsurilor raționale, pentru a se preveni repetarea ei. După Harrisburg, așa cum era de așteptat, expresia catastrofă de avertizare a făcut carieră în vocabularul alternativilor – o expresie care rezumă speranța de a vedea catastrofele pătrunzînd asemenea unor sonde în conștiințele care, altminteri, nu ar putea fi școlite, pentru a provoca în acestea o înțelegere nouă[2].

Această disperată teorie a învățării aruncă o lumină asupra stării acelei întreprinderi care din secolul al XVIII-lea se numește iluminism. Acesta a început ca utopie a îndrumării, fără de constrîngere, spre o mai bună înțelegere. Iluminismul își propunea ca, recurgînd la blînda stringență pe care o impune ascultarea cu propria-ți gîndire a “vocii rațiunii”, să dezamorseze violența, care ne taie în carne, cînd e vorba să învățăm ceva pe propria noastră piele. Între timp însă, nici măcar vechii și bine intenționații iluminiști nu mai sînt departe de a introduce catastrofa, ca ultim mijloc pedagogic, în programa umanității, dacă ea a rămas într-adevăr singura posibilitate de învățare. Vedem astfel cum iluminismul clasic, cu conceptul lui de adevăr bazat pe argumentație, a bătut în mod jalnic în defensivă. Nimeni nu mai crede în mod serios că pe calea ascultării se mai poate realiza ceva esențial. “Și să simți acum e vremea / Căci cu-ascultarea n-a fost chip.” În fața catastrofelor care taie în carne, nu puțini dintre neobosiții combatanți din vechile trupe ale iluminismului ar fi astăzi mulțumiți dacă măcar o cură a simțitului pe propria piele ar putea cît de cît contribui, în ultimul moment, la stabilirea adevărului cu privire la “procesul civilizator” (ah, această sintagmă, aceste găuri în obraji!). De aici bizara tendință afectivă pentru dezastrul *întîmplat cu adevărat*. Las’ c-o să le arate *lor* catastrofa! Nenorocirea real-actuală închide, după toate aparențele, hiatusul dintre argument și revelație, ea surmontează distanța dintre apelul la conștiința reprezentațională și prăbușirea în fața dovezilor prezente. Catastrofa este astfel reversul frapant al unei minuni – nu-i nici o minune, și de ce, mă rog? Pentru că este consecință direc-

2. În cîțiva ani, această schemă de gîndire a fost oficializată. La seminarul “Perspective pentru secolul XXI”, ținut la Institutul Aspen din Berlin, președintele Germaniei, Richard von Weizsäcker, a spus cu privire la căderea bursei din New York din octombrie 1987 că ar fi fost “una dintre acele mici catastrofe de care avem atît de stringent nevoie pentru a înțelege cum să putem preveni marile catastrofe”. Citat din cotidianul *Die Presse,* 29 octombrie 1987, p. 2.

tă a ceea ce fac activiştii orbiţi. Catastrofei real-actuale îi revine, aşadar, o funcţie extrem de importantă din punctul de vedere al teoriei adevărului: ea completează simpla argumentaţie şi face astfel încît ceea ce nu era altminteri decît reprezentare să capete acum o prezenţă masivă. Depăşind decalajul dintre dovezile ascultării şi cele ale simţitului, catastrofa didactică aşază adevărul epifanic al evenimentului mai presus de adevărul discursiv al reprezentării. Astfel, problema învăţării prin catastrofe conduce spre centrul logic al iluminismului şi modernităţii. Căci modernitatea este, evident, întreprinderea în care inteligenţa umană nu se mai poate mulţumi să enunţe propoziţii juste despre lume; ea se va declara satisfăcută doar atunci cînd se va fi îngrijit, în mod activ, ca lumea întreagă să funcţioneze aşa cum este just. Această grijă activă pentru justeţe se află însă într-o criză extremă. Căci, dacă acum catastrofa provocată de om este chemată să contribuie la învăţarea modului în care lucrurile trebuie făcute într-un mod just, atunci avem dovada fatală a faptului că modernitatea, mizînd pe concepţia ei privind posibilitatea de a învăţa modul corect de acţiune sub egida succesului şi a adevărului, şi-a pierdut cu totul busola[3].

Speranţa capacităţii de a învăţa în ultimul moment din ceea ce este mai rău nu se mai poate diferenţia decît cu mare greutate de disperarea de a nu mai fi capabil să înveţi vreodată ceva.

Patru scurte note vor ilustra, în continuare, riscurile şi limitele gîndirii didacticii catastrofice. De-abia din eşecul acestei disperate teorii a învăţării se va înţelege de ce culturile alternative nu vor fi posibile decît sub forma unei culturi a panicii. Aceste note conţin comentarii referitoare la o întrebare pe care şi-o pune fiecare dintre noi: ce mai trebuie să se întîmple pînă să se petreacă ceva? Din punct de vedere practic, s-ar putea reformula şi aşa: ce ordin de mărime ar trebui să aibă o catastrofă, înainte ca aceasta să declanşeze mult aşteptatul fulger general al înţelegerii situaţiei date? De la ce punct încolo ar deveni catastrofele cauze prin evidenţă pentru judecăţi radicale, de natură să ducă la transformarea mentalităţilor? Cît de mult trebuie să se înrăutăţească lucrurile, înainte ca ele să se amelioreze? Este relaţia de subordonare dintre nenorocire şi judecată una valabilă?

Cît de problematic trebuie să fie un răspuns la aceste întrebări, mai mult, cît de problematice sînt deja întrebările însele, reiese din prima noastră notă. Este evident că nu există o măsură *cantitativă,* care să poată fi adoptată, din punct de vedere "didactic", ca mărime suficientă a nenorocirii. Conştiinţele umane au, în multiple feluri, capacitatea de a rămîne imune la evidenţa catastrofică. Este foarte probabil ca majoritatea mută să se plaseze întotdeauna în afara posibilei raze de acţiune a marilor nenorociri.

3. Un monument al acestei dezorientări îl constituie textul lui Martin Heidegger *Vom Wesen der Wahrheit* [Despre esenţa adevărului], care datează din 1930. Acolo, criza raţiunii-care-acţionează-just străpunge domeniul clasic al adevărului, în măsura în care acesta fusese reprezentat ca justeţe, adecvare şi transferabilitate. În spatele lui se deschide acum un spaţiu al evenimentelor (ne-)adevărate, care se desfăşoară, cu o suverană lipsă de criterii, ca (dez-/în-)văluiri ale istoriei fiinţei.

În plus, în modernitate cetățenii își trăiesc vremea lor, din nou, ca pe un șir de evenimente determinate de soartă, ce nu pot fi atribuite sub nici o formă unei voințe înțelepte. Al doilea fatalism, care începe să-și ridice capul pretutindeni, ține de conștiința care sesizează cît de diferit se întîmplă și acum lucrurile, în comparație cu felul în care au fost ele gîndite. De altfel, cele mai puternice grupări ale societăților moderne au investit atît de mult din punct de vedere politic, ideologic, antreprenorial și vital în cele mai periculoase tehnici de mobilizare, încît nici măcar accidentele cele mai mari nu au voie să ridice îndoieli de principiu legate de cursul și mersul proceselor civilizatoare. În aceste cercuri există mentalități calibrate într-un mod masiv și ireversibil în scopul mobilizării, mentalități ce rezistă oricărui șoc în buncărul reflexelor lor. De astfel de structuri se lovește evidența catastrofelor, chiar și atunci cînd ele sînt real-prezente. Pentru ele revelația nu are loc. În cele din urmă, conștiințele sînt mai tari decît faptele, iar cel care nu a vrut să dea ascultare, atunci cînd se mai putea, va deveni insensibil și la simțitul pe propria-i piele.

Dacă aceste reflecții sînt exacte, atunci insinuarea că Harrisburg nu ar fi fost un lucru destul de grav, din care să se poată învăța ceva decisiv, devine dublu transparentă în dubiosul ei. Este evident faptul că aici catastrofa este înțeleasă ca fiind o doză care, după principii alopatice, produce efecte mai mari la administrarea unei cantități crescute. Urmînd o atare logică, se ajunge imediat la escalada cea mai neliniștitoare. Victimele de la Cernobîl vor suferi cumplit încă pentru mult timp, dar didactica zeloasă se va face din nou auzită: nici Cernobîlul nu a fost îndeajuns de rău, căci Internaționala celor care vor să continue este mai unită ca oricînd. De aici rezultă, inexorabil, că trebuie să se întîmple încă și mai mult – dar pînă unde oare?

În cele din urmă, pedagogizarea catastrofei este supusă eșecului și datorită unei subversiuni estetice. Cum în modernitate nu li se mai pot atribui marilor accidente sensuri metafizice sau morale, este imposibil ca imaginile catastrofice să mai fie prevăzute, pur și simplu, cu legende morale. În măsura în care "lizibilitatea" catastrofelor ia sfîrșit, apare vizibilitatea lor fenomenală, estetică. Autorul a ținut la Academia de Arte din Karlsruhe o conferință despre criteriile esteticii postmoderne în ziua de după accidentul navetei Challanger din ianuarie 1986, conferința fiind urmată de discuții cu publicul. În timpul lor, a luat cuvîntul un student nu tocmai tînăr, cu cămașă neagră și pălărie gri, care a recunoscut, cu un ton aproape triumfal, că s-a delectat privind imaginile de la televizor care arătau racheta în plină explozie. După această confesiune, cei de față au rămas pentru un moment muți – ne aflam, deodată, în ochiul ciclonului, știam că aceste cuvinte erau spuse din centrul cinesteticii moderne, în care universul ajunge să fie o fugă învolburată de "imagini". Avînd asemenea amintiri, lumea va rămîne sceptică cu privire la perspectiva iluminării prin evidența catastrofică. În cazul cel mai bun va apărea un kantianism demonic, capabil să aplice conceptul de sublim din *Critica puterii de judecare* la exploziile reactoarelor atomice și la priveliștea unor oceane moarte din punct de vedere biologic.

A doua notă referitoare la învățarea prin catastrofe pleacă de la toposul "prin nenorocire la înțelepciune". În acest topos se păstrează cea mai veche teorie a învățării umane. Găsim aici înțelegerea faptului că numai cine s-a fript cu ciorbă suflă și-n iaurt. Deoarece inteligența nu este, inițial, o mărime teoretică, ci reprezintă o calitate comportamentală a ființelor deschise lumii înconjurătoare, ea trebuie să treacă prin școala focului. Fără să te fi fript de-adevăratelea, nu o să ajungi să pricepi ce trebuie să faci ca să supraviețuiești. Lumea nu face bine peste tot și nu tolerează toate posibilitățile de comportament. Pentru a întrupa într-un mod solid și credibil selectivitatea prescrisă de lume, este necesară gravarea unei dureri de avertizare în sistemul nostru nervos. Înțelepciunea umană este legată, din timpuri străvechi, de engramele suferinței. Luînd în considerare cele de mai sus, gîndirea didacticii catastrofice pare să fie justificată, la prima vedere, căci această gîndire pleacă de la presupoziția că omenirea ar putea deveni mai înțeleaptă de pe urma unui proces de învățare, care, indus fiind de către dezastre atomice, ar arunca punți peste epoci. Această înțelepțire ar fi identică cu actul care ne așteaptă în "drama istoriei speciei". Cum umanitatea pășește pe drumul care duce spre ceea ce nu a existat niciodată pînă acum, aflîndu-se în postura unui școlar fără de profesor, ea ar trebui să se învețe pe sine ceea ce nu poate afla de la nimeni altul. Trebuie să suporte faptul de a se vedea condamnată la o autodidactică pe viață și pe moarte. Scopul pe care îl vizează aceste studii sună absolut feeric: să se transforme, cu de la sine putere, dintr-o comunitate forțată a prostiei mortale într-o ecumenă a inteligențelor. Este evident faptul că geniul ei autodidact este supus unor cerințe nemaiauzite. Într-un studiu fără de profesor, care implică multe sacrificii, se va adeveri dacă omenirea va putea să se învețe pe sine despre sine și despre rolul ei pe planetă sau dacă va face în continuare figura unui subiect handicapat în ale învățării.

Cu întrebarea privind capacitatea de învățare a speciei se atinge următorul punct nevralgic: omenirea este *a priori* handicapată în ceea ce privește învățarea, pentru că nu este un subiect, ci un agregat. Cînd vorbim de "omenire", formăm un concept general, care nu poate să bîntuie decît ca subiect alegoric prin propoziții speculative – propoziții de care epoca iluminismului a făcut uz fără urmă de reținere. Ceea ce ne apare astăzi drept criză a universalismului iluminist este, în mod concret, trecerea de la stadiul alegoriilor umaniste referitoare la specia umană la stadiul unei ecologii dure a inteligențelor locale. Această ecologie începe de-abia după ce s-a înțeles că umanitatea nu are un eu, nu are coerență intelectuală, nu are un organ credibil al treziei, nu are o reflexivitate capabilă de învățare, nu are o memorie comună creatoare de identitate[4].

4. Din punct de vedere istoric, toate aceste negări se validează astfel: nu pînă acum. Rămîne de văzut dacă, datorită perceperii acestor lipsuri, va putea apărea un echivalent pentru deficitele de pînă acum.

Aceasta este cauza care face ca omenirea să nu poată fi mai înțeleaptă decît un singur ins – ba, ca întreg, nu poate nici măcar să ajungă atît de înțeleaptă ca un individ care și-a învățat lecția pe propria-i piele. Agregatul pe care îl numim omenire nu are o piele proprie, pe care să poată învăța ceva, dar are, în schimb, un trup străin drept reședință, anume pămîntul, care nu devine mai înțelept, ci se transformă într-un deșert. În fața acestei stări de fapt, modelul clasic al învățării prin nenorocire nu poate să nu fie sortit eșecului. La nivelul speciei umane, toate procesele de învățare viitoare vor fi împovărate de o problemă de transmitere aproape insolubilă – anume dacă este posibil transferul de inteligență acumulată sau incarnată de la cei care și-au învățat între timp lecția asupra celor care nu au făcut-o sau, ca să vorbim în termeni mai generali, cum se pot insera comprehensiuni individuale în instituții sociale și sisteme tehnice. Doar indivizii pot fi înțelepți, instituțiile sînt, în cel mai bun caz, bine concepute.

A treia notă nu se referă la lipsa de subiect a "omenirii", ci la lipsa de subiect a catastrofei – dacă putem spune așa. Înțelegerea comună trădează o anume bănuială în acest sens, atunci cînd își urmează obiceiul de a interpreta marile nenorociri în chip fatalist. Fatalitatea este gîndită în conformitate cu schema evenimentelor anonime. Or, pentru învățarea prin catastrofe este esențial ca pînă și dezastrul cel mai devastator să fie perceput în conformitate cu schema acțiunii personale. Catastrofa ca eveniment nu are aceeași gramatică precum catastrofa ca acțiune. Despre prima spunem: *ceva* s-a întîmplat, *ceva* s-a abătut asupra noastră; despre a doua: *cineva* a făcut-o, *cineva* a lăsat lucrurile să meargă atît de departe. Doar cînd catastrofa are un subiect – se poate spune, de asemenea, un vinovat – are sens să o interpretezi ca stimul pentru o răsînvățare cu tentă autocritică. Pentru ca după catastrofe să devină posibilă o învățare, trebuie presupus un subiect, care să priceapă catastrofa ca fiind a *sa* și pe care să o raporteze, ca fiind propria sa faptă, la sine însuși. Doar catastrofele "făptuite" pot desena acest arc al reflexiei, care, urmînd drumul ocolit al evenimentului, îl confruntă pe făptuitor cu sine însuși. Doar catastrofa ca acțiune are ca rezultat acest recul, care pune în fața unui anume subiect o nenorocire aparent impersonală ca fiind "adevărata sa realitate", ce stătuse tăinuită pînă atunci. A înțelege catastrofa înseamnă deci a porni un fel de anchetă oedipiană: numai în măsura în care nenorocirea care a avut loc este o crimă indirectă poate ea pretinde unui făptaș inconștient sau hibrid metanoia, reorientarea gîndirii, conversiunea. Astfel, precum în cazul fiecărei gîndiri care conține o judecată morală, interpretarea evenimentelor ca faptă și identificarea făptuitorului sînt indispensabile.

Rămîne însă de aflat dacă un accident, precum cel de la Cernobîl, poate fi atribuit unui făptuitor. Făcînd abstracție de aspectele de ordin tehnic și de riscurile generale pe care le presupun penele, nu este Cernobîlul de asemenea, într-un fel anonim și de neatribuit cuiva, rezultatul unor evoluții epistemologice și socio-culturale, care, sprijinindu-se pe premise vechi de mii de ani, au dus la tehnologia nucleară? Se mai pot căuta vinovați și se mai

poate considera cineva responsabil în cazul unor procese de o asemenea anvergură? Lucrul acesta ar fi îndreptățit dacă s-ar putea arăta că această întreagă evoluție constituie înfăptuirea în care tipul omului occidental și-a elaborat teoretic voința sa specifică de putere, a realizat-o tehnocratic și a impus-o sub forma unei politici de aservire planetară a naturii. Făptașul ar putea fi atunci identificat drept subiectul culturii occidentale a rațiunii și voinței și ar putea fi redescoperit în fiecare dintre cetățenii modernității, în măsura în care fiecare dintre noi sîntem legați printr-o complicitate obiectivă de acest ego imperialist care epuizează natura. Toți participanții la modernitate ar fi, așadar, membri ai hoardei sale primitive, care ar fi strîns uniți prin matricidul pe care l-au comis cu toții împreună.

Să acceptăm, pentru un moment, că lucrurile ar putea sta așa cum le presupune această speculație. Nu ar trebui atunci să continuăm cu și mai mare sîrg cercetările și să-l urmărim pe eul-făptuitor modern în soarta devenirii eului său? Ce a trezit în acest făptuitor voința de a stăpîni natura? Cine sau ce i-au pus în mînă armele cu care a săvîrșit fapta? Prin ce istorie a putut ajunge acest subiect stăpînitor al naturii în cele din urmă și stăpîn peste focul nuclear? Cum a fost instaurată voința sa de stăpînire și ce circumstanțe ale acaparării puterii i-au făcut posibil drumul fix spre această voință și această capacitate? Este oare precedată această voință de putere de o constrîngere spre a vrea? Este poate o anumită devenire a eului, prin natura sa, ceva la fel de catastrofal ca explozia unui reactor? Nu lovește în cele din urmă eul, devenit capabil să distrugă natura, și în sine "însuși", sub chipul unei fatalități anonime? Și nu se află, din această cauză, acțiunea și putința modernității într-o relație de suferință și de neputință cu ele însele?

Aceste întrebări sînt puse pentru a arăta că nici catastrofa "făptuită" nu se lasă, în ultimă instanță, vreodată închisă înăuntrul orizontului faptei și al făptuitorului. Se depășește aici granița ce desparte logica acțiunii asumabile de logica acțiunii tragice. În acțiunea tragică, nu doar fapta este un produs al făptuitorului, ci și făptuitorul este un rezultat a ceea ce s-a întîmplat. Conștiința dramatico-tragică se cristalizează de-abia o dată cu rezultatul – și nu este urmată de nici un "proces de învățare", deoarece, în cazul acțiunii tragice, devine clar faptul că făptuitorul și catastrofa sînt plămădite din aceeași substanță. Cernobîlul ar putea, astfel, să țină de tragedia putinței și a voinței, în care făptuitorii și catastrofele lor provin din același proces evenimențial – din istoria mobilizării cognitive a subiectului și a planetei.

A patra notă se referă la relația dintre adevăr și catastrofă. Dacă învățarea prin catastrofe aruncă o lumină asupra agoniei iluminismului, atunci avem de-a face concomitent și cu o agonie a adevărului. Într-adevăr, gîndul conform căruia catastrofa "dezvăluie" ceva poate să ne impresioneze atît de sugestiv doar pentru că am pus totdeauna adevărul în relație cu dezvăluirea – pe grecește apocalipsă. Dintotdeauna adevărul, în măsura în care "apare", este prezentat ca o ieșire-la-lumină sau drept ceva-ce-se-află-în-plină-lumină. În acest sens, fiecare tip de iluminism conține o dramă a luminii sau a iluminării – fără acest element fotologic nu am ști, de fapt, ce înseamnă cu-

noașterea și cum de este ea totdeauna partea luminoasă a lucrurilor, întoarsă spre înțelegere. În măsura în care, pentru noi, posibilitatea unei cunoașteri de “adevăr” este legată de scoaterea la lumină a unor lucruri care erau înainte întunecate, iluminismul mai recent, ca proces fotoforic, a făcut și el investiții ample în acest model de luminare a adevărului.

Problema este însă că noi trăim o agonie a adevărului. Vechea alianță dintre lumină și adevăr – pactul fotologic al raționalității occidentale – s-a destrămat din momentul în care am avut capacitatea de a folosi ceea ce este aducător de lumină ca pe un aducător de moarte. Armele nucleare croiesc și istoria filosofiei. Din perspectivă fotologică, adevărul se împlinește, ca acțiune revelatoare, pe o scală cu trei niveluri: urcă de la iluminarea naturală sau artificială a corpurilor opace, care ajung să fie vizibile prin reflexia lor autarhică, trece apoi prin transluminarea activă sau invazivă a corpurilor, pentru a ajunge la transformarea finală a corpurilor în lumină. Iluminismul fotologic abordează toate obiectele posibile din punctul de vedere al capacității de a le ilumina, de a le pătrunde cu lumină sau de a le transforma în lumină. Dacă iluminismul conține o finalitate dramatică, atunci aceasta rezidă în eliminarea diferenței inițiale dintre lumină și materie, așa cum se petrece în cazul unei iluminări simple, pentru a ajunge la o transformare terminală a materiei în lumină. Atîta timp cît iluminismul opera în zona medie (analitică) a logicii transluminării, nu putea vedea sfîrșitul mișcării sale către lumină – dimensiunea fotocinetică a procesului a devenit transparentă de abia în momentul în care fizica nucleară modernă a atins nivelul transformării radicale a materiei în lumină. Tehnologiile de vîrf fotocratice trag concluziile rezultate din procesul fotologic, transformînd materia direct în “lumină” – cu o strălucire mai mare decît a o mie de sori. Dar ce se mai poate recunoaște în această lumină? Ar fi lumea în stare să învețe ceva despre situația sa la lumina exploziei nucleare? Sau poate tocmai această lumină va deveni faptul ultim: dispariția lucrurilor în furtuna de lumină? În loc să facă lumină în lucruri, lumina transformatoare a materiei în lumină le șterge de pe fața pămîntului, dimpreună cu cei care vroiau să le cunoască.

Ceva din aceste paradoxuri devine manifest și în speculațiile didacticii catastrofice. Cel care mizează pe învățarea prin catastrofă se așteaptă ca explozia să aducă lumină în bezna din capul oamenilor. Catastrofa avertizantă urmează să devină ea însăși avertizarea catastrofei. Transformarea reală a materiei în lumină urmează să dea acea lumină care să radiografieze într-un mod critic procesul nostru civilizator. Cine urmărește această logică pînă la capăt va ajunge la următoarea concluzie fatală: doar sfîrșitul real al lumii ar constitui un avertisment convingător în ceea ce privește sfîrșitul lumii. Doar dezastrul care a avut realmente loc ar sta dovadă pentru un adevăr care trebuie să se arate apocaliptic și în prezent pentru a fi pe de-a-ntregul adevărat. Drept urmare, singura catastrofă care ar fi lămuritoare pentru toată lumea este catastrofa căreia nu-i va supraviețui nimeni.

Prin trecerea în revistă a tuturor posibilităților de a pedagogiza catastrofa și, apoi, prin înțelegerea faptului că ele sînt, în mod necesar, sortite eșecului au fost barate toate drumurile reflexului de fugă înainte făuritor de istorie. Forțele care produc catastrofa și care vor, în același timp, să se apere de ea se acumulează deodată în ele însele. Nu: scapă cine poate!, ci: recunoaște situația!, acesta va fi cuvîntul de ordine al epocii. Astfel apare o situație în care conștiința-panică s-ar putea dezvolta în direcția culturii. Dar, pînă atunci, totul nu este decît un Biedermeier cu rachete. De-abia panica trăită va duce la eliberarea de iluziile didactice – ea este puntea către o conștiință care nu mai speră nici măcar de la catastrofă ceva și, în nici un caz, nu se așteaptă la revelații civilizator-critice. Cultura panicii începe acolo unde se sfîrșește mobilizarea ca permanentă fugă înainte. De aceea "istoria" unei culturi a panicii s-ar juca într-un sfîrșit cronic al istoriei – motivele cinetice, care au făurit istoria pînă acum, ar fi îmblînzite în ea printr-o cultură explicită, ale cărei străduințe ar consta în prevenirea iruperii de noi impulsuri făuritoare de istorie, pornind dintr-o precisă cunoaștere postistorică a catastrofei pe care a cauzat-o mobilizarea istorică. Astfel, o formă de conștiință pînă acum ezoterică, numită în jargonul spiritualist iluminare, ajunge să devină o afacere publică. Într-o cultură panico-extatică, populații întregi ar înfăptui actul care înainte era apanajul cîtorva indivizi răzlețiți – saltul conștiinței către sfîrșitul timpurilor pe cînd se mai află în mijlocul timpului și ieșirea subiectului în afara cauzalității fugii și a speranței. Prin aceasta, cultura postistorică a panicii ar fi singura alternativă la cultura mobilizării istorice, care deja de pe acum nu mai are înaintea ei o istorie, ci doar o numărătoare inversă.

2. Prima alternativă – metafizica

Culturile alternative iau ființă atunci cînd oamenii au un diferend de neînlăturat cu lumea. Din această cauză, alternativii de astăzi nu pot fi socotiți ca fiind inventatorii alternativei. Ei nu sînt primii la care dezaprobarea cu privire la starea lumii a devenit conștientă de sine și esențială. Cine vrea să afle ce înseamnă cultură alternativă într-un sens mai radical trebuie să sape în straturile profunde ale tradiției ideilor noastre. Dacă ne întoarcem cu cîteva milenii în urmă, căutarea noastră arheologică va descoperi rămășițe ale unui vechi protest împotriva lumii. Acolo dăm de sedimente în care recunoaștem începuturile marilor religii și ale interpretărilor metafizice ale lumii. Nu discutăm acum ce înseamnă metafizica văzută ca fenomen filosofic și, pentru moment, nu ne interesează nici structurile ei conceptuale fundamentale ori variantele edificării ei. Afirmațiile metafizice ale oamenilor ne privesc aici doar în măsura în care un capitol determinant din preistoria insatisfacției față de lume este legat de ivirea lor. Interpretăm apariția formelor de gîndire metafizică ca fiind un indiciu pentru amplificarea istorică a nevoii de armonie și de abstracție în fața unei disonanțe sociale și existențiale crescînde.

Din acest punct de vedere, metafizicile nu ar putea fi separate de patogeneza lor, ce survine din starea de neplăcere a culturilor dezvoltate. Pentru a ne convinge de acest lucru, ajunge să luăm aminte cum se ascund sub țesătura cuvintelor fundamentale ale metafizicii – Unu, substanță, fundament, Dumnezeu, logos, cosmos, suflet, nemurire, idee, ordine – cele mai dureroase experiențe fundamentale ale existenței umane, experiențe care, e adevărat, apar totdeauna în textul pur al metafizicilor ca fiind deja surmontate. Textul pur are menirea de a anunța succesul strădaniilor metafizice de armonizare. Din el vorbesc deja victoriile logice ale conștiinței asupra lumii întunecate și mîhnitoare.

Ca oameni ai zilelor noastre, nu mai putem înțelege pur și simplu textele unor asemenea vestiri ale victoriei, pentru că, între timp, ne purtăm luptele împotriva răului de lume *[Weltschmerz]* cu alte arme decît cele folosite de vechii metafizicieni. Putem însă să ne închipuim ce a făcut să apară metafizicile ca sîmburi ai primelor culturi alternative dacă ne întoarcem privirea spre experiențele fundamentale în contact cu care s-au cristalizat cîndva. Aceste experiențe nu sînt, într-o primă fază, accesibile conștiințelor obișnuite de astăzi, dar se dezvăluie și vieții conștiente contemporane cel tîrziu atunci cînd acesteia nu-i mai sînt de ajutor remediile pe care i le pune la dispoziție farmacia modernității. În mod ironic, criza modernității ne oferă deschideri involuntare în direcția tentativei metafizice de a ține lumea în frîu – căci privim cu o neajutorare care s-ar potrivi mai curînd popoarelor primitive, și nu culturilor tîrzii, cum în rubrica de pasive a a-tot-putinței moderne se instalează spectrul unei epoci a neputinței secunde. Astfel s-a realizat în prezent un prezent care, din punct de vedere filosofic, este mîndru de poziția sa fundamental postmetafizică, o picantă întovărășire de experiențe cu vechile condiții ale lumii, stimulatoare ale metafizicii. Privind din perspectiva amenințărilor care adumbresc lumea la sfîrșitul erei metafizicii, începuturile acesteia devin din nou inteligibile – într-atît încît restaurările par inevitabile. O privire aruncată asupra universului *New Age* din America de Nord și Europa Centrală trezește impresia că avem de a face cu un imens *remake*. De o parte și de alta a Atlanticului a luat ființă o industrie a conștiinței holiste, care trăiește din plagiate metafizice. Sigur, lucrurile acestea se pot spune și pe un ton mai prietenos: nenumărați contemporani citează spontan din surse ale metafizicii timpurii pentru a articula aspecte ale sentimentului lor actual față de lume. Ei sînt de părere că trebuie să facă saltul peste milenii pentru a găsi răspunsuri care să corespundă propriilor lor întrebări. O parte a modernității trebuie să se refugieze în discursuri arhaice pentru a putea spune lucruri pentru care nu există cuvintele moderne adecvate.

Despre ce întrebări este vorba? Vom discuta aici doar despre două dintre ele, fără de care avîntul gîndirii spre metafizică ar fi rămas nemotivat: inegalitatea destinelor și groaza de timpul care le înghite pe toate. În ceea ce privește prima experiență, ea a fost exprimată, sub forma poeziei, de tînărul Hugo von Hofmannsthal, cu acel cinism blînd și noctambulic care este privilegiul poetului.

Unii, sigur, trebuie jos să moară
Pe unde alunecă vîslele grele de galere
Alții trăiesc sus lîngă cîrmă
Știu ce-i zborul păsării și țările de stele.

Meditația lirică își propune să echilibreze inegalitatea destinelor existentă într-o contabilitate metafizică a lumii. Pentru că pe acel *nivel superior,* care este scena mișcărilor metafizice, totul se leagă deopotrivă *strîns* și *într-un anume fel,* nefericirea unora se îmbină într-un sublim acord cu fericirea celorlalți.

Dar umbra vieții unora
Cade asupra vieților altora
Și cei ușori sînt legați de cei grei
Precum de aer și de pămînt...

Ceea ce ar fi considerat strigător la cer după standarde obișnuite devine pentru metafizician, prin conștiința corelației, o muzică serafică. Această disperată nevoie de muzică este stimulată de evidența faptului că destinele umane sînt, în mod ireductibil, inegale și că nu există, la nivel uman, nici o compensație pentru această inegalitate. Fără îndoială, această experiență trimite în direcția formării marilor societăți ierarhizate și spre separarea destinelor celor de sus de cei de jos. Lumea socială aduce, din acest moment, cu o galeră vrăjită, în care sclavii vîslași se prăpădesc sub punte, pe cînd sus înflorește viziunea globală. În această viziune, nefericirea celorlalți este translată în armonia întregului.

Multe sorți se țes lîngă a mea
Existența le amestecă pe toate
Și partea mea este mai mult decît a acestei vieți
Flacără zveltă sau strîmtă liră.

Impulsul metafizic pretinde de la gîndire ca aceasta să se ridice de la nivelul inegalității și încîlcelii vieții spre viziuni ordonatoare și, în măsura în care asemenea realizări ordonatoare țin în mod intrinsec de esența gîndirii, nu se vor putea elimina niciodată integral contribuțiile metafizice sau "cosmicizante" din activitatea spiritului – fie doar dacă această activitate ar fi dispusă să devină atît de confuză și încîlcită, precum realitatea de care se ocupă –, numai că atunci ar dispărea diferența dintre spirit și realitate, iar confuzia vieții reale nu i-ar mai da intelectului nimic de lucru. Unii mistici au urmat efectiv această cale nediferențiată. În cazul gîndirii metafizice însă, sarcina acesteia nu permite echivocul: ea trebuie să-i arate vieții încîlcite calea care duce spre ordine. Pentru noi, pretenția de validitate a vechilor idei de ordine metafizico-cosmice eșuează din cauza unei simple distincții logice: o viziune ordonatoare nu este *per se* viziunea unei ordini. Dar, pentru că voința de ordine stă la începutul întregului avînt, muzica și metafizica se impun, fără putință de a fi oprite, ca primă alternativă împotriva fizicii zgomotoase a vieții. Studiul metafizic întoarce spatele "suprafeței" dezolante a lucrurilor și privește în jos, spre adîncuri, sau în sus, spre înălțimi, de unde ne vine lumina unor ordini inteligibile – asta, în măsura în care sîntem pregătiți să facem abstracție de ceea ce e prea vizibil și să străpungem cu privirea aparența

agresivă. Pentru a pătrunde spre asemenea ordini, ochiul și urechea, care nu sînt încă întru totul spiritualizate, trebuie să fie ajustate pentru formele abstracte de a auzi și de a vedea – văzul cu cel de-al treilea ochi, auzul cu cea de-a treia ureche. Acest văz și acest auz alternativ și metafizic sînt dintotdeauna o privire aruncată împrejur și o ascultare aruncată împrejur, o privire străpungătoare și o ascultare străpungătoare, o privire întoarsă și o ascultare întoarsă, o privire ajustătoare și o ascultare ajustătoare, o privire spre înăuntru și o ascultare spre înăuntru. Ruptura metafizică de "superficiala" lume perceptibilă se manifestă, mai întîi, în cazul organelor de simț: pentru a asigura efectul ordinii, acestea trebuie să se spiritualizeze și să se retragă din fața turbulenței grosolane a ceea ce este prezent și a ceea ce este existent. Astfel s-a făcut primul pas înăuntrul unui "iluminism" – el duce într-o cultură a transparenței, în care ființarea este strămutată, din starea de iluminare sau de adumbrire naturală, în starea transluminării logice. Prin aceasta, mitul analitic trece în faza sa invazivă. Lumea nu îi mai apare ca un joc suveran de lumină și umbră pe neluminînde obiecte luminate. Ea devine obiectul unei transluminări continue, în care o lumină permanentă a spiritului, trecînd prin fenomenele fugitive, cade pe structuri eterne și le prinde în constatări definitive. Există motive pentru a presupune că istoria nihilismului a început o dată cu apariția unor asemenea ontologii ale transluminării. În acest caz, ea ar fi identică cu soarta raționalității analitice, care pătrunde faptele pînă la fundamentul lor, fenomenele pînă la esența lor și structurile pînă la funcția lor. Această presupunere contrazice conceptul vulgar al nihilismului, care consideră fenomenul ca fiind de natură modernă, deducîndu-l din *dezintegrarea* "sferei" metafizice. În realitate, ceea ce se cheamă de o sută de ani nihilism ar putea să fie doar ultima explicație a nihilismului de bază, care a fost inerent raționalizărilor lumii încă de la apariția lor, a acestor raționalizări care iluminează penetrant și retrospectiv, făcînd abstracție de aparența percepută în actual.

Pe lîngă mîhnirile nevindecabile produse gîndirii de tainele inegalității și disonanței, experiența morții și a vremelniciei a tot ce este viu a jucat un rol determinant în devenirea metafizicii. În fond, cele două formează un singur complex, timpul și moartea nefiind două experiențe diferite, ci una singură, al cărei centru de gravitație îl formează efemerul. Faptul că orice viață individuată se stinge este deja conținut în circumstanța că tot ce este real pare să existe "în timp" și că nimic din ceea ce trăiește nu scapă ruinării pricinuite de timpul care trece. Tot ceea ce intră pe mîna timpului suferă de boala devenirii și a pieirii. Cine a fost născut în timp îi datorează naturii o moarte. Mitul grecesc al lui Cronos devorîndu-și copiii surprinde această viziune în morbiditatea ei percutantă. Mitul ne vorbește de viața legată de timp ca de o autodevorare inexorabilă. Această viziune despre timp a marcat "procesul civilizator" (ah!) occidental, iar epoca modernă a promovat "căderea în timp", înregistrată pentru prima dată de vechea metafizică, pînă la a face din ea o cronolatrie desăvîrșită – pentru a cita formula barocă a lui Massimo Cacciari privitoare la cultul modern al timpului. Ceea ce este însă ocultat

prin dictatul contemporan al ceasurilor sărea țipător în ochi în perioada inițială a trăirii metafizice a timpului: Khrônos[5], timpul care se scurge, este în mod fundamental un timp al suferinței, un timp al nevoilor, un timp al greșelilor, răgaz al inevitabilei distrugeri a vieții.

Gîndirea metafizică mai veche era perfect lămurită asupra faptului că timpul lui Cronos se scurge drept spre moarte. Metafizica, și în primul rînd cea creștină, știa că sîntem, ca muritori, niște zombi, niște morți trăind, care fug de colo-colo în propriul lor cadavru, avînd oribila pretenție că sînt în viață. Și, într-adevăr, o atare perspectivă se impune în fața unei gîndiri care a priceput starea de subjugare a oricărei vieți individuale de către timpul a-toate-devorator. Cine își închipuie viața în timp, iar timpul ca pe o trecere nemiloasă, nu se vede pe sine doar ca murind continuu, ci trebuie să se închipuie *de pe acum* ca fiind cel care va fi mort. El ajunge să fie, cu ființa sa fizică și morală, pe de-a-ntregul victima lui Cronos – nu numai retrospectiv, ci de la bun început. Viața, care a înțeles universalitatea categoriei timpului trecător, se vede nevoită să se acomodeze acestei situații scandaloase. Din acest moment, una dintre întrebările esențiale ale vieții conștiente vizează problema acomodării cu propria sa ireversibilitate. Cel care are capacitatea de a-și închipui trecerea timpului în relație cu propria sa existență privește îngrozit cum îi cade carnea de pe oase – carne, oase, care, oricum, nu mai sînt de pe acum într-adevăr ale lui, ci i-au fost smulse de la bun început de hrăpărețul Cronos. De o asemenea experiență traumatică ne amintește legenda budistă a primei ieșiri a lui Gautama din palatul ocrotitor al tatălui său, ocazie cu care tînărul a văzut pentru prima oară cu propriii săi ochi, sub chipul bolnavului, al cerșetorului și al mortului, natura suferindă a vieții supuse timpului. Șocul a fost atît de profund încît acest om nu a mai dorit să aibă “propriii” săi ochi, care să-l înlănțuie de spectacolul funest, vrînd să se dezbare de văz și de cele văzute deopotrivă.

În timpurile noastre, E.M. Cioran este un martor al acestui tip de sensibilitate. Într-un text intitulat *Paleontologie* a pus pe hîrtie înfiorarea pe care a avut-o în fața cărnii un metafizician neizbăvit.

“Întîmplarea a făcut ca într-o zi de toamnă, surprins de o aversă, să intru în Museum [Muzeul Național de Științe Naturale din Paris] pentru cîteva clipe. În fapt, aveam să rămîn o oră, două, poate trei. Sînt luni de la această vizită accidentală, și tot nu pot uita acele orbite ce te fixează, mai insistente decît niște ochi, acel bazar de cranii, acel rînjet automat la toate nivelurile zoologiei.

Niciunde nu ești mai bine servit în materie de trecut. [...] Ai sentimentul că, încă din zorii ei, carnea s-a eclipsat, că nici n-a existat vreodată, că este exclus să fi îmbrăcat aceste oase atît de solemne, atît de pline de ele însele. Ți se pare o impostură, un deghizament ce nu ascunde nimic. Să fie

5. Contopirea titanului canibal Cronos cu Khrônos, timpul care se scurge, a fost deja realizată în antichitate.

deci carnea numai atît? Iar dacă nu e mai mult, cum reușește să-mi inspire silă sau groază? Întotdeauna m-au atras cei obsedați de nulitatea ei, cei care au adus-o în centrul atenției: Baudelaire, Swift, Buddha... Carnea, atît de *evidentă,* e totuși o anomalie; cu cît te gîndești mai mult la ea, cu atît fugi de ea îngrozit și, tot cercetînd-o, te îndrepți către mineral, te *petrifici.* Pentru a suporta spectacolul ori ideea cărnii, nu-i suficient curajul: îți trebuie cinism. S-o numești, ca un Părinte al Bisericii, *nocturnă* înseamnă să te înșeli asupra naturii ei; [...] nu-i nici ciudată, nici tenebroasă: e *perisabilă* pînă la indecență, pînă la nebunie; nu doar că-i sediul bolilor, ea însăși e boală, neant incurabil, ficțiune degenerată în calamitate. Am, în ce o privește, viziunea unui gropar cu veleități metafizice. [...] Iată de ce mă simt atît de bine în acest muzeu, unde totul invită la euforia unui univers curățit de carne, la jubilația de dincolo de moarte."[6]

Carnea și oasele se găsesc într-o opoziție ontologică. Pe cînd carnea se petrece obscen, promisiunea duratei eterne ține de însăși esența osului. Oasele prezintă, cu o cinică autosuficiență, refuzul metafizicii de a avea de-a face cu temporalul – rînjind, ele anunță că există un dincolo de carne și de efemer. Numai orbitele golite pot privi boala vieții fără a fi impresionate. Astfel se nasc, din același impuls, metafizica și cinismul, prima ca depășire a temporalului prin înălțarea în atemporal, al doilea ca zăbovire sarcastică a conștiinței asupra nimicniciei, a efemerului. Cinismul și metafizica vorbesc dimpreună, cu un umor distrugător, despre această viață ridicolă.

Simbolul oaselor arată cum și-a dobîndit metafizica alternativa la efemer. Ea privește prin ficțiunea funestă a cărnii pînă la substanța osuară, pînă la scheletul existentului, care se conservă ca reziduu superior timpului. Și totuși, oasele nu au decît funcția de pildă pentru principiile ultime. Cum și ele sînt "simple" fenomene, pot fi la rîndul lor reduse și acuzate de nimicnicia lor. Înainte, focul era cel care prelua munca alchimiei metafizice de a scădea viața trecătoare din cea netrecătoare. Ce a trecut prin foc a depășit cu bine această ultimă analiză. Ceea ce rezistă este de natură netrecătoare. Din corpul viu nu mai dăinuie, la sfîrșit, nimic altceva decît cenușa și spiritul, praful și imponderabilitatea, mineralul și lumina. Eternitatea este făcută dintr-asemenea materie. Confruntată cu ultimele ei distilate, voracitatea timpului eșuează. Printr-o reducție extremă, netrecătorul a fost filtrat dintre elementele nedeslușite și vremelnice.

Vedem, astfel, cum vechea metafizică a încercat să se descurce cu trecerea ireversibilă a vieții spre moarte: ea a răspuns la întrebarea privind antidotul la efemer prin eternitate, la întrebarea privind depășirea morții prin imortalitate. Aceste răspunsuri s-au impus atunci cînd ireversibilitatea proceselor vieții nu a mai putut fi compensată prin mai vechile concepții ale ciclicității, care fuseseră satisfăcătoare în cazul interpretărilor mitice ale lumii. Gîndirea ciclică are o șansă doar în cazul acelor forme de viață în care

6. *Le Mauvais Démiurge,* Paris, Gallimard, 1969, pp. 53–54 [*Demiurgul cel rău,* trad. Emanoil Marcu, București, Humanitas, 2003, pp. 47–48].

despre transformările lumii în timpul linear se poate declara, cu ajutorul miturilor naturale, că acestea nu s-au întîmplat. Viața renaște în fiecare an doar în cercul mitic al naturii, de parcă nu s-ar fi întîmplat nimic irevocabil, ireversibil sau ireparabil. Însă în culturile mobilizate istoric, săgeata timpului a țîșnit înainte fără putință de întoarcere. În ele ireconciliabilul destinelor și efemerul condițiilor vieții devin mai mult decît evidente. Ele nu mai pot fi prelucrate decît prin strategii metafizice.

Alternativa metafizică, cu care mai sînt impregnate încă cea mai mare parte a componentelor modernității, tăinuiește preistoria insatisfacției umane față de lumea precară, supusă timpului. Metafizica radicală a știut că această realitate nu poate fi remediată decît printr-o victorie radicală. Doar ceea ce depășește această viață o mai face încă suportabilă. De aceea, metafizica a răspuns la boala vieții printr-o autoincinerare spirituală. Ea a căutat cu frenezie reducția realității la reziduurile sale supratemporale din materie sau spirit. A opus cărnii bolînde scheletul zglobiu, rănii arzătoare piatra rece. Alternativa metafizică s-a exprimat plenar mai ales prin ridicarea de construcții de piatră. Mărețe opere din piatră – menhire, piramide, temple, porți, obeliscuri, coloane, turnuri – transpun la nivelul material ideile de lege, durată și irevocabilitate divină. Ceva din acest egipțianism se mai regăsește în zgîrie-norii din New York, Chicago și Hong Kong. În construcțiile sale, metafizica ilustrează teza că rana denumită timp nu poate fi vindecată decît prin piatra eternă. În piatră, însuși fizicul se îmbogățește cu un conținut metafizic. Exercițiul metafizic lucrează neîncetat în direcția mineralizării sufletului. Doar cel care descoperă în sine însuși înțelepciunea imobilă a pietrelor a descoperit piatra filosofală.

Năzuința spre petrificare pune, într-acest fel, în valoare trăsătura eleată a necesității metafizice. Pentru oamenii care nu pot în nici un chip să cadă la pace cu efemerul, nu există o mai mare promisiune de mîntuire decît cea care rezidă în descoperirea imobilului. De aceea, Dumnezeu se numește în termeni filosofici mișcătorul nemișcat. Pentru a i se asemăna – sau pentru a reface o asemănare pierdută – radicalii primelor alternative au recurs pînă și la cele mai imposibile mijloace. Fie se duc în pustiu, pentru ca, în beția singurătății, să devină un grăunte de nisip al eternității; fie se lasă zidiți de vii, pentru ca prin renunțarea ultimă la mișcare să cucerească nemișcarea în absolut; fie că dovedesc, recurgînd la o logică necruțătoare, că săgeata care zboară stă nemișcată în aer: de fiecare dată este prezent afectul eleat, dorința de a deconspira falsa mișcare, pentru a putea astfel pătrunde în adevărata imobilitate. Vechea metafizică autentică are oroare de ceea ce se mișcă, viermuiește, se amestecă, se învîrte în cerc, mai ales de oribilul ciclu al hranei, care impune, în primul rînd, mișcare și violență. Fobia metafizică de mișcare caută, în mod special, remediul împotriva macrobioticii bestiale a lui a mînca și a fi mîncat. Doar o alternativă statică eliberează existența de mobilitatea sa, ce duce spre moarte. De aceea, mizeria vieții nu va putea fi depășită decît o dată cu învingerea mobilității vieții. Aproape nici un metafizician de școală veche nu s-ar da înapoi de la a susține teza că numai ceea ce este

imobil poate fi bun, pe cînd tot ce este lăcomie, lipsă de libertate, frică, mizerie, violență și distrugere se mișcă pe picioare, pe roți, propulsat de un eu sau de un motor.

De puține secole încoace, afectul imobilistic se epuizează în Europa. Din această cauză, metafizica de școală veche a devenit o imposibilitate. De cînd ființa este gîndită ca verb, iar subiectul ca activitate, ontologia clasică nu mai poate fi "apărată". Știința epocii moderne a subscris și ea, așa cum ne-o dovedește forma ei de funcționare, la un concept al mișcării, acela al cercetării, pentru ca la Hegel mișcarea aceasta suspectă să învingă pînă și metafizica, punînd eternitatea pe fugă. Între timp, Cronos nu-și mai devorează doar propriii copii, ci și mărimile atemporale, despre care înainte se credea că ar scăpa de apetitul lui. Sîntem martorii unei dezeternizări și mobilizări atît de profunde, încît nici nu mai putem gîndi speculativ un concept opus celor dominante ale mișcării și evenimentului. Au fost îndeajuns două secole pentru a epuiza rezervele imobilistice ale unei întregi ere. Un cult al mișcării, fără precedent în istorie, a acoperit gîndirea și acțiunea modernă. Pentru el, ține de ridicol tot ce este oprit, se aține într-un loc, se sprijină pe sine însuși și stă nefolosit. Epoca modernă, de parcă ar trebui să se refacă după o lungă boală, s-a rupt de lumea de dinaintea ei, care era îndrăgostită de imobilism, și se bucură de noua ei putere de volatilizare. În imobile nu mai cred astăzi decît agenții care trăiesc din vînzarea lor.

Și totuși, eternitatea înlăturată aruncă o umbră lungă asupra marii epoci a dinamizării. De cînd modernizarea atacă în mod vizibil bazele vieții lumii vechi și violentează printr-o mobilizare crescîndă desfășurările elementare ale vieții într-un mod la fel de dur ca și cea mai furioasă stopare, "procesul de civilizare" dă naștere la un sentiment de neplăcere, care duce la apariția de noi alternative. Se reîntoarce astfel metafizica? Au motivele egiptene și cele eleate iarăși o șansă? Caută renegații modernității din nou o ieșire din confuzia pămîntească în ordini cosmologice? Nu a fost prăbușirea vechii metafizici una definitivă? Să nu fi fost acea primă alternativă statică și metafizică singura posibilitate de a nu fi de acord cu lumea? Există alte alternative, care să nu trebuiască să recurgă la piatră, puritate sau mortificare de sine pentru a o scoate la capăt cu efemerul vieții?

3. A DOUA ALTERNATIVĂ – POIESIS

Încă nu domnește claritatea în ceea ce privește întrebarea dacă un discurs filosofic al modernității nu este posibil decît ca teorie critică a mobilizării. Pentru a spune lucrurile cu tăria necesară: în această privință nici măcar nu există o teorie critică a Școlii de la Frankfurt, ci doar una a Școlii de la Freiburg. Căci, dacă mobilizarea este procesul fundamental al epocii moderne, față de care trebuie să se profileze o teorie critică avînd funcția de diagnostic și terapie, atunci teoria Frankfurtului nu deține *nici un singur* principiu critic, nici ca teorie estetică, nici ca teorie a acțiunii comunicative.

Ca estetică negativă, ea ratează momentul critic, argumentînd într-o manieră latentă, fără să se raporteze la lume; ca teorie a acțiunii, renunță la diferența față de obiectul său, în măsura în care acțiunea comunicativă este manifest activă ca principiu al mobilizării[7]. În contrast, teoria de la Freiburg a descoperit în conceptul de tihnă *[Gelassenheit]* un "principiu" critic, care exprimă o diferență tranșantă, chiar dacă nu întru totul lipsită de echivoc, față de mobilizare. Ascuțimea acestei diferențe constă în faptul că descrie, fără să-și facă vreo iluzie, cinetica procesului modern al căderii active în automatism, pentru a recomanda apoi acceptarea în tihnă a putinței moderne de a face, ca suferință pricinuită de către această putință. Echivocul constă în faptul că această acceptare e ușor de pervertit într-o aprobare a mersului fatal al lumii – de la *intellectus fati* nu este decît un pas pînă la *amor fati,* iar între pozitivitatea actului de a înțelege destinul ființei și actul aprobării nenorocirii incluse în destin nu avem de-a face decît cu o mică mișcare greșită. Cu toate acestea, doar tihna – dacă este bine înțeleasă – include diferența care face posibil ca o teorie vizînd procesul lumii să devină una critică. Tihna nu acționează ca motivație a unei mobilizări alternative, ea nu inițiază alte mișcări, ci eliberează justa mobilitate de nălucirile drumului.

O teorie critică a mobilizării se rotește în jurul punctului în care cinetica metafizicii se transformă în cinetică a modernității. Vechea metafizică, înțeleasă ca pasiune pentru imobilism și autoaprofundare, este acumularea inițială a subiectivității, care, în modernitate, se aruncă înainte ca mobilizare pasionată. Modernizarea se realizează ca operă a acelor forțe care ne catapultează din epoca Primei Alternative – ca acțiune a marii științe, a marilor capitaluri, a marii tehnici, a marilor mijloace de comunicare. Iată purtătorii principali ai procesului lumii noi – și ne obstrucționăm înțelegerea calității lor atîta vreme cît sînt discutați recurgînd la denumirea de forțe de producție. În realitate, forțele de producție sînt forțe de mobilizare. Mobilizarea este răspunsul epocii moderne la efemerul vieții și la inegalitatea destinelor. Datorită ei, procesul insatisfacțiilor față de lume trece într-o a doua instanță. Marii mobilizatori ai modernității apără promisiunea de a învinge finitudinea și efemerul condiției umane prin mobilizarea eliberatoare a înseși condiției finite și efemere[8]. Impunerea rapidă, la nivel planetar, a acestui impuls relevă obsesia cu care viața din epoca postmetafizică încearcă să învingă propria-i ireversibilitate în mersul ei către moarte. Fapt pentru care încearcă să înlocuiască strădaniile eternizării, care și-au pierdut plauzibilitatea, cu strategii de dinamizare moderne. Nu mai scrutăm imaginile și sunetele

---

7. Această lipsă a diferenței față de obiectul criticat este comună criticii neomarxiste și marxismului clasic al mobilizării.

8. Iată ce spune Baudelaire, acest martor-cheie al modernității estetice: "În fiece minut sîntem striviți de ideea și de senzația de timp. Și nu există decît două mijloace de a scăpa de acest coșmar, pentru a-l uita: Plăcerea și Munca. Plăcerea ne uzează. Munca ne fortifică. Să alegem. [...] Nu se poate uita timpul decît servindu-te de el". *Journaux intimes, Hygiène, Œuvres complètes* [Jurnale intime, Igienă, Opere complete], Paris, Gallimard, p. 669.

originare prin zgomot și fum, ci am învățat să alungăm imaginile prin imagini și sunetele prin sunete. Datorită efectului reunit al mobilizatorilor, modernitatea constituie o imagine inversată a culturii metafizice. Spaimei de mișcarea ireversibilă nu îi mai răspunde fuga înspre imobilism, ci fuga înspre fugacitate. În mod ciudat, imanentismul epocii moderne, care refuză lumea de dincolo, nu a produs o solidă lume a dincoaceului, ci a transformat lumescul într-un strigoi, mobilizîndu-l pînă la volatilizare. Heinrich Heine ar rupe foaia pe care a scris versurile sale cele mai strălucitoare: de cînd lăsăm cerul în grija îngerilor și vrăbiilor, pămîntul devine tot mai ireal. Nihilismul metafizic a fost înlocuit de unul dionisiaco-cinetic. În acest nihilism nou, lumea nu este învinsă la modul etern, ci este revoluționată la modul actual și, prin accelerarea schimbării, este supusă dispariției. Metafizica lumii trecute și tehnica epocii moderne par să fie de acord în a nu lua în serios stocurile trecătoare întîlnite, ci le fac disponibile pentru campanii de depășire și transformare. Vechiul imobilism eleat își găsește aici, în noul dinamism funcțional, aliatul cel mai apropiat, nihilismul transcendenței fiind dus mai departe și surclasat de cel al imanenței. Probabil că s-ar putea demonstra faptul că mobilizarea neonihilistă s-a impus mai întîi, cu o vehemență ieșită din comun, în acele părți ale lumii în care metafizicile și religiile vechiului nihilism pregătiseră terenul în rîndul subiectivităților. În această optică, devine vizibil un meridian nihilist, care pornește din vechea Europă, din Atena, Roma, Ierusalim și Paris, pentru a străbate Rusia, Japonia și America de Nord. Fără un exercițiu milenar de supunere a lumii, nici o volatilizare modernă a lumii. Acolo unde acest exercițiu nu a avut loc, modernitatea, cum bine se știe, nu se lasă implantată decît cu mari dificultăți, din lipsa conexiunilor necesare la nivelul mentalităților. Trebuie să fi priceput cum stau lucrurile pe această lume și trebuie să fi trecut prin experiența reductibilității lor la "esență", înainte să prinzi gustul de a le pune să danseze în revoluția cinetică a modernității.

Abia acum devine clar la ce se referea întrebarea privind posibilitatea unei a doua alternative. Ea se referă la șansele pe care le are o poziție nonnihilistă a vieții conștiente de ireversibilitatea ei, o poziție care nu opune mersului spre moarte al timpului reprezentat nici vechiul nihilism al eternității și substanței, nici noul nihilism al transformării și mobilizării.

Prin culturi alternative înțelegem remedii împotriva cauzelor atît de inevitabile și de insuportabile ale insatisfacției față de lume – și, mai ales, împotriva efemerului inacceptabil, care e parte a fiecărei vieți intrate sub dominația reprezentării timpului. O alternativă nonnihilistă la acest inacceptabil nu poate porni decît de la o concepție diferită asupra timpului. Deoarece viziunea nihilistă a lumii a fost provocată de dominația lui Cronos, văzut ca timp care se scurge, o alternativă nonnihilistă ar trebui să fie, înainte de toate, una care să nu-i fie prin nimic îndatorată lui Cronos. Acest lucru este posibil doar dacă un timp trăit în prezent resoarbe în sinea sa timpul reprezentat. Timpul reprezentat, susținem noi, este timpul nimicitor al stării de a fi muritor. El se întinde între începutul drumului către sfîrșit

și drumul de întoarcere spre început – între aceste două gesturi, care fac ca, în subiect, spațiul reprezentării timpului care se scurge să se caște asemenea unui hău. Dar nu există nici un motiv pentru care aceste gesturi să domine obsesiv și ireversibil viața noastră conștientă. Existența în prezent nu este condamnată să se prăvălească spre sfîrșitul ei imaginat și nici nu trebuie să se agațe neapărat de ideile unei origini, ale unei "naturi" sau ale unei ființe primordiale. Atîta timp cît își păstrează libertatea de mișcare, ea va putea totdeauna să revină în punctul de cumpănă al prezentului, atît din ocazionala ei fugă înainte spre reprezentările sfîrșitului, cît și din momentana întoarcere la reprezentările originare. Viața în momentan rămîne, astfel, dincoace de constrîngerea la metafizică și dincolo de blestemul istoriei; căci ea nici nu trebuie să sintetizeze totalitatea de parcursuri efemere în ample descrieri istorice și nici nu se simte obligată să caute în spatele acestor prezentări reprezentarea acelui netrecător care nu se scurge. De asemenea, momentul viu nu se trădează nici în fața reprezentării sugestive a unei deveniri și săvîrșiri nesfîrșite, căreia i-ar fi integrat ca punct temporal fugitiv. Căci chiar și ceea ce este un punct în liniile și cercurile temporale și-ar pierde caracterul de moment și ar fi deja ruinat ca prezent.

Ce decurge de aici? Nimic mai puțin decît o critică de o radicalitate temperată a existenței istorice. Dacă cea de-a doua cultură a alternativei se naște într-adevăr din motive care țin de prezent, atunci ea demolează toate construirile lumii care au fost plasate în spațiul reprezentării timpului care se scurge: lumea mitică a originilor, lumea utopică a viitorului, lumea ca întreprindere istorică, lumea ca misiune și mobilizare.

Dar printr-un asemenea prezentism nu se împinge oare la o parte tot ceea ce este socotit de către existența umană ca fiind *interesant*? Nu elimină resorbția în prezent a timpului reprezentat toate tensiunile care au convins pînă acum viața că merită să fie trăită și care au purtat-o departe, în aventura istoriei? Nu este acest prezentism alternativ doar un neghiob fundamentalism nirvanic, sortit să se piardă într-o indiferență necreatoare?

Din punctul de vedere al gîndirii care lucrează cu reprezentări, avem de a face aici cu niște întrebări bine puse. Dar dacă aceste întrebări nu rămîn doar întrebări, ci se solidifică în teze, atunci ele nu sînt bune decît pentru a ilustra incapacitatea de înțelegere a acestei gîndiri în ceea ce privește esența prezentului. Cine crede că prezentul continuu este de fapt plictiseală, acela prezintă cu obstinație prezentul ca fiind un punct temporal. De fapt, prezentul nu face parte din conceptele timpului. Corect înțeles, el este o categorie a mișcării sau a dramei. Prezentul desemnează structura cinetică prin care ceea ce este prezent ni se relevă ca intrînd în spațiul de întîlnire. Prezentul este mișcare în sensul unei drame a sosirii, a scoaterii la iveală și a intrării. Experiența prezentului face parte din privilegiile existenței umane, deoarece oamenii sînt *par excellence* ființe ale sosirii și ale intrării – predispuși la trezire, ieșire, scoatere la iveală și începere. Prezentul nu este decît acolo unde este existență umană, iar existența nu este decît acolo unde este venire-pe-lume umană. Prezentul este ghimpele nașterii imperfecte.

În măsura în care oamenii trăiesc în vremuri pustiitoare, ei știu că sînt muritori – ființe care au a se îndrepta în fiecare moment spre prăpădirea lor. Astfel s-au numit pe sine, în mod răspicat și cu o corectitudine melancolică, pe durata erei metafizicii. În măsura însă în care oamenii participă la prezent, ei sînt ființe născătoare – ființe în care mișcarea venirii-pe-lume este continuată. Conceptul dramatic de prezent include, prin urmare, o dublă mișcare: căscarea lumii, ca venire-din-afară, și ținerea-în-afară de sine a subiectului în lume, ca spațiu al sosirii. De aceea prezentul este totdeauna însoțit de conștiința unui dublu noroc și a unei duble spaime. Prima pereche a norocului și spaimei pornește de la pătrunderea forțelor externe și de la sosirea de cadouri neașteptate, cealaltă de la euforia și de la durerea exodului uman însuși.

Deoarece se raportează la prezent, a doua alternativă se află sub semnul "natabilității" *[Geburtlichkeit]*[9]. Prezentismul natal nu poate credita motivul mersului înainte spre propria moarte; de aceea el este, datorită mișcării sale fundamentale, radical diferit de devastatoarea ființă-spre-moarte de tip metafizic sau existențialist. Prezentul, ca poposire în deschis, devine doar prin mișcarea venirii-pe-lume umane și, oriunde se impune această mișcare, natabilitatea, prezentul și deschiderea se afirmă în unul și același proces. În prezent este acea viață care sesizează că există ceva "în fața" ei. Metafizica a înțeles această poziție umană, determinată de a-avea-ceva-în-față, ca starea de a fi muritor – ceea ce nu este decît un fel de a spune că a tălmăcit deschiderea-"în fața"-noastră ca timp sau, mai exact, ca viitor. Explicarea modernă a existenței umane ca "istoricitate" mai este influențată de această interpretare. Dar rezultatul acestei modelări istorice a deschiderii-în-fața-noastră este lumea contemporană, cu intensificările ei abrupte și cu reflectarea acestora în nervozitatea noastră – o lume despre care nimeni nu va îndrăzni să susțină că mai are mult timp în fața sa. Este privilegiul epocii contemporane a modernității tîrzii de a ști că orizontul lumii, ca istorie, nu mai este unul deschis. Nu trebuie să ai structura sufletească a neamțului plîngăreț pentru a considera claustrofobia de sfîrșit de vremuri ca pe un lucru de înțeles, care plutește în jurul inevitabilei despărțiri a modernității de umplerea progresiv-istorică a deschiderii.

Dar dacă deschiderea din fața noastră nu este timp și viitor, atunci ce e?

A sosit acum momentul în care autorul trebuie să-și ia rămas bun de la publicul său. Atîta timp cît doar el are cuvîntul, nu se va putea afla, în condiții *fair,* ce este deschiderea. Monologul său ar avea efectul unui simulacru

---

9. Această expresie, care aparent denumește ceva de la sine înțeles, *nu* aparține vocabularului filosofic – un fapt revelator. Ca neologism, este un cuvînt inventat în a doua jumătate a secolului al XX-lea; el apare, după știința noastră, pentru prima dată la Hans Saner, în cartea *Geburt und Phantasie. Von der natürlichen Dissidenz des Kindes* [Naștere și fantezie. Despre opoziția naturală a copilului], Basel, 1979. Termenul este însă premers de meditațiile Hannei Arendt despre "natalitatea" umană în opera ei de căpătîi *The Human Condition* [Condiția umană], Chicago University Press, 1958.

care blochează tema prin declarațiile pe care le face cu privire la ea. Ce se poate face în această situație? Tăcerea n-ar fi nici ea un răspuns, cum n-ar fi un răspuns nici ștergerea propozițiilor ce urmează tipărind x-uri peste ele – neputincioasa și elocventa ștergere de către Heidegger a cuvîntului ființă este o amintire neplăcută. În această situație, nu mai rămîne decît retragerea declarațiilor în asocialitate. – De la acest rînd încolo, autorul mărșăluiește înainte singur și mîzgălește, părăsit de tradiție și public, cîteva propoziții pe foaia goală de hîrtie aflată dinaintea lui, propoziții care vorbesc despre deschidere ca despre o mărime tangibilă.

Rămîne acum întrebarea: dacă deschiderea din fața noastră nu are voie să fie reprezentată ca timp sau ca viitor, ce se mai poate spune atunci pentru a o caracteriza?

Cel mai la îndemînă este gîndul că ar fi *spațiul* dinaintea noastră, care se deschide în fața ochilor și a mîinilor noastre ca teren al privirii și acțiunii. Dar, desigur, nici spațiul *per se* nu este deschiderea, căci, în primul rînd, spațiul ca spațiu este umplut de elementele sau de conținuturile sale, așa încît nu se poate vorbi în mod serios de o deschidere în ceea ce-l privește, iar în al doilea rînd, pentru că nu avem voie să ne expunem pericolului de a gîndi deschiderea ca pe un vacuum, în care orice umplutură s-ar ivi prima ar putea pătrunde în el, pentru a-l ocupa. Ce ne mai rămîne atunci? Dacă deschiderea nu este timpul-din-fața-noastră ca viitor și nici spațiul-din-fața-noastră ca teren al vederii și acțiunii, atunci deschiderea trebuie înțeleasă drept ceva care se cască, înainte să existe orientări spațiale și temporale. Verificarea orientativă este deja una secundară.

Faptul de "a sta" în deschidere devine evident de abia prin nesiguranța care te cuprinde acolo. – Deschiderea se relevă prin faptul că "se există" în ea. Deschiderea ar fi deci o tensiune sau un cîmp de forțe, care se construiește în jurul excentricei "poziționalități" umane. A fi în deschidere ar însemna, atunci, să devii conștient de extazul existențial ca descumpănire înnăscută. Degeaba se refugiază abundența și chinul nostru extatic de totdeauna în spații și timpuri, pentru a scăpa de disconfortul față de sine însuși. Marile porniri și marile fugi ale omenirii în timpul istoric și în spațiul geografic au dus însă la reduceri sufocante ale acestora – și la certitudinea că dacă ceva ar mai fi deschis astăzi, cu siguranță nu e vorba de orizontul geografic și nici de viitorul istoric, ci doar de cîmpurile de forțe ale vieții în prezent.

În aceste cîmpuri de forțe se află acasă ceea ce epoca modernă numește "artă", iar în tradiția clasică se cheamă poiesis. Din artă nu pot face parte decît activitățile care produc ceva în așa fel încît acest ceva să "stea" în deschidere. Locul artei ca poiesis este prezentul – cîmpul de forțe al natabilității. Deja foarte vechea *diferențiere* dintre artă și tehnică ne amintește însă că în modurile de producere există *diferențe* radicale. În timp ce tehnica subliniază priceperea și vede producerea ca pe un proces metodic de a realiza un produs care să stea la dispoziție, în poiesis lucrează un anume ceva care ține de ivirea prin naștere spre prezență. Într-adevăr, ambele activități posedă un caracter de producere și se bazează pe "arta" care reușește – dar se dife-

rențiază fundamental prin conținutul lor existențial. Căci, prin faptul că scoate ceva *la iveală,* că produce ceva spre-în-față-în-deschidere, poiesis este adoptarea productivității naturii de către subiectul uman excentric. Poezia acestuia continuă nașterea producătoare a vieții naturale, ba mai mult, nu este poezie decît în măsura în care este o asemenea continuare și poate fi continuare doar în măsura în care îi reușesc gesturile fundamentale ale dramei nașterii, venirea-pe-lume și aducerea-pe-lume[10]. Ce "face corect" poiesis o poartă spre succes, plasînd-o "în prezență"; nu e vorba doar de o "pro-ducere" oarecare, ci în mod clar de o con-ducere în *afară,* spre înainte, spre deschidere și spre spațiul public (de unde rezultă, pe lîngă altele, o definiție onto-topologică a spațiului public ca nonuter, ca spațiu al "dezvăluirilor" natale și glacis ontologic a ceea ce este capabil să sosească, astfel încît, tot printre altele fie spus, este inevitabil ca spațiul public să fie înțeles atît din perspectiva unei "deschideri-luminatoare" heideggeriene, cît și din aceea a uneui *"Aufklärung"* habermasian).

Spiritul, chiar dacă ar fi întîmplător masculin, cîștigă prin poiesis competențe materne. Nu poate să fie altminteri, pentru că producțiile umane trebuie să pornească de la continuul producerii naturale, purtînd mai departe natura, ca natalitate veche, în cultură, ca natalitate nouă. Cultura însă, ca proces al natalității noi, deschide un evantai fantastic și produce ceea ce vechii naturi nu i-a trecut prin minte să zămislească. În noile sale produse riscante, ființa umană, stigmatizată cu talentul de a-păși-în-afară, se inventează pe sine și lumile sale. De aceea, poiesis nu este o tematică a esteticii, așa cum o înțelegem în epoca modernă, ci una de ginecologie filosofică, dacă ne este permisă expresia. Punctul ei de pornire este *natura naturans,* care devine, prin producerea umană, dramă culturală, axioma ei sunînd astfel: adevărul nu este o femeie, dar poiesis este "o mamă". Ca teorie a producerii, poietologia se ocupă doar de o singură artă între toate artele – de venirea-pe-lume sau *ars nascendi,* de aducerea-pe-lume sau *ars pariendi* și de tihnita lăsare de a trăi sau *ars vivendi.*

Este inutil să mai spunem că nu acesta este traiectul procesului civilizator modern (acum cuvîntul a ars obrazul, dinții și maxilarul sînt dezveliți fantomatic ca la leproși, termenul va trebui retras din circulație). Acest "proces civilizator" este mînat de fuga tehnicii din fața deschiderii. Tehnica nu "scoate la iveală" produsele sale în sensul propriu, ci este, conform modul ei de producere, o aducere prin constrîngere și fără de mamă a unor lucruri

10. Accentul cade aici pe faptul că *ambele* trebuie să reușească, așa încît să se mențină continuitatea natură-poiesis. Cum cele două gesturi sînt despărțite unul de altul în sistemul sexual-ontologic dominant, designul sexual al bărbatului și cel al femeii sînt prevăzute cu trăsături ontologice mutilate: ceea ce este "bărbat" vine pe lume și nu aduce nimic pe lume, ceea ce este "femeie" aduce ceva pe lume, dar nu vine pe lume. Acest scandal este mai profund decît diferențierea dintre sexe, de care ne povestește mitul platonician al androginului; dimensiunea scandaloasă a acestei stări de fapt nu poate fi, așadar, aplanată prin erotică sau prin unire sexuală – ci doar prin adăugire poietică: adică, prin aceea că femeile învață venirea-pe-lume, iar bărbații aducerea-pe-lume.

care funcționează. Dacă luăm aminte la utilizarea mijloacelor, tehnica tehnică este un consum sărăcitor, dacă privim latura cinetică este o mobilizare agresivă, iar din perspectiva așezării-în-lume este o zămislire de monștri înfăptuită de către monștri. Dacă aceste cuvinte sună cumva dur, atunci înseamnă că a fost găsit tonul just: el este potrivit acolo unde tehnica tehnică nu duce la nimic mai bun decît la ruperea marelui lanț al vieții. Mai rămîne întrebarea dacă nu ar fi posibilă o tehnică poietică – despre ea s-ar vorbi imediat altfel.

Pasajul singuratic rămîne acum în urma noastră, autorul poate să caute din nou compania altora. Este momentul să eliminăm rapid înșelăciunea cu care s-a lucrat la construcția acestui capitol. Ea privește ordinea prezentării și a numărării alternativelor. Din considerente arhitectonice, a trebuit să procedăm ca și cum am fi crezut că într-adevăr ce este pe cel de-al doilea loc urmează după ceea ce este pe primul și că poiesis urmează de abia după retragerea spectaculoasă a metafizicii. Desigur că nici nu poate fi vorba de așa ceva. De îndată ce poiesis intră în gîndire, ea îi apare în așa fel încît nu se poate pune sub semnul dubiului preeminența sa față de metafizică și tehnică. Căci, dacă ea este ceea ce susținem noi că este: instanța antropogonică, cea care domină *ars nascendi* a noastră, ca artă a venirii-și- aducerii-pe-lume – atunci atît metafizica, cît și tehnica sînt mărimi subordonate evenimentului zămislirii și celui al sosirii, subordonate, desigur, ca niște copii problematici ai *natura naturans,* ca niște copii-monștri, care nu numai că ajung mai ceva decît mama lor, dar, în cele din urmă, îi tăgăduiesc competența de a zămisli.

Nu a fost însă o înșelăciune în a începe capitolul cu panica, pentru a-l încheia cu poiesis. Cultură a panicii aici – tehnică poietică dincolo, cum se leagă lucrurile astea? Evident că nu se leagă și nici nu trebuie să se lege, atîta timp cît nu hegelianizăm, adică atît timp cît nu vrem să construim programe hibride pentru contabilizarea necontabilizabilului. Trimiterea la motivul panică amintește de necesitatea de a îngrădi culturalmente nemăsuratul, impunînd poiesis-ului o intensă scrutare a contemporanului real. Probabil că aici trebuie să luăm în considerare, într-o modalitate postdialectică (în accepțiunea înaltă a cuvîntului), o dublă cetățenie a omului și să-l credem capabil de monstruozitate tot atît cît de proporționalitate, de extaz tot atît cît de construcție. Nu poate exista o sinteză între poiesis și panică, în sensul unei metaidentități a măsurii și nemăsuratului. Excesul și cumpătarea nu constituie împreună un întreg, chiar dacă este imposibil să le separi.

Aflat în toamna lui 1985 într-o călătorie prin Asia, autorul a avut ocazia să viziteze muzeul de artă contemporană din Seul. Într-un tablou semnat de un artist coreean, care era expus acolo, a descoperit paradoxul reflecțiilor contemporane despre timp și ființă într-atît de lucid vizualizate încît cu greu le-ai putea găsi în opere de artă modernă create în Occident. Pe o pînză mare se vedeau simbolurile lui *yin* și *yang* în tonuri deschis pastelate, imaginea prețuită a cercului format din valuri complementare de luminos și în-

tunecat, tare și moale, cifrul etern al polarității și al armonizării mobile a contrariilor. Însă aici cercul era spart în două de un ic plat, gri, care despica tabloul de la dreapta la stînga. De parcă acel ic vroia să infirme vechea lume a Asiei, acea lume intactă a rotunjimilor și adăugirilor. Tabloul vorbea despre o experiență catastrofică a lumii, în care Unul și Celălaltul său nu se mai lasă reuniți într-o unitate “mai înaltă”. A fost deopotrivă alarmant și liniștitor să vezi cum minciuna holistică a fost urmărită aici pînă la capăt – fractura trece prin însăși imaginea lui Tao. Este adevărat că cercul și icul formează împreună o nouă structură mai complexă, dar este vorba de o structură care ni se arată drept ceva pentru totdeauna spart, rănit, dislocat. În ea, nici cercul cîndva armonios nu putea include înăuntrul lui icul agresiv, nici icului nu-i era cu putință să înstrăineze cu totul jumătățile cercului, făcînd vechile lor îmbinări de nerecunoscut; chiar și frînte una de alta, ele aminteau faptul că, pînă și în lumea decăzută, împreunarea părților se poate dovedi valabilă. Chiar și un text viciat al lumii mai are pe ici-colo structura a ceva urzit, țesut, împletit, consonant. Chiar și după distrugerea rotunjimii lipsite de probleme mai dăinuie vechile și noile îmbinări, îmbucări și corespondențe – cel puțin ca schițe preliminare pentru o viață viitoare armonioasă. Plecînd de la ele, poiesis poate să dea formă naturilor sale descendente. Numai că cercul și icul compun tot atît de puțin un întreg precum o fac panica și poiesis. De îndată ce obîrșia comună a celor două motive este înțeleasă în încăpățînarea lor ireductibilă, se anulează reprezentarea integralității expuse de metafizicile vechi și noi. Tocmai despre întregul realității nu se poate spune că este *întregul*. Paradoxul întregului aruncă în aer toate reprezentările întregimii, căci întregul ar trebui să conțină propria sa dezmembrare și depășire, lucru pe care nu este capabil să-l facă. Cînd este întregul întreg? – Poate atunci cînd cade, ca întreg, în neant.

III. Eurotaoism?

Faptul că filosofia se transformă, în aceste pagini, într-o inițiere în ginecologie va părea multora o gravă abatere de la calea ortodoxiei. Dar nimic nu este atît de rău încît să nu fie loc de și mai rău – mai ales cînd acum se trece, cu energie heterodoxă, pînă și la ginecologizarea marilor teme filosofice, precum "subiectul", "autonomia", "libertatea", "ființa" sau "neantul". Și cum vor decurge lucrurile mai departe? Simplu: arătînd, în prima secțiune, că problema nihilismului trebuie altfel mînuită decît a făcut-o Nietzsche – neeroic, ca să o spunem pe loc; dezvoltînd, în a doua secțiune, ideea că metafizica occidentală a subiectului a fost un experiment pur andrologic, care a încercat să compenseze neplăcerea faptului de a-fi-născut prin autoînălțări cu accente de putere – și nu vom rata ocazia de a insinua definiția clasică a filosofiei de moașă a "sufletului" într-un mod real-ginecologic; pentru ca apoi, în a treia secțiune, să lămurim folosirea corectă a termenului de eurotaoism – nu fără a face recurs la vechea bonomie chinezească intrauterină, care taxează zbuciumul de afară drept o inutilitate mortală.

1. Neantul și conștiința istorică – Însemnări privind istoria universală a oboselii de a trăi

Imaginea omului ne obosește acum – ce este astăzi nihilismul, dacă nu acest fapt?... *Sîntem obosiți* de om...[1]

Friedrich Nietzsche, *Despre geneologia moralei*

Locul special pe care îl ocupă Nietzsche în istoria filosofiei mai noi rezidă în faptul că, de la el încoace, învățăm să înțelegem relația dintre gîndirea istorică și melancolie. Această descoperire conține moștenirea chintesențială a secolului al XIX-lea. Se pricepe astfel de ce acest veac este văzut de cei ce-au urmat ca fiind un veac al pozițiilor greșite, al gesticulației bombastice și al melodramaticului titanic. Crima sa cea mai mare a constat însă în faptul că a lăsat moștenire secolului al XX-lea un paradox al cărui efect este mai deprimant decît cel mai aporetic *double bind*. Educînd generațiile ulterioare în sensul gîndirii istorice, el le-a contaminat, fără nici o șansă de însănătoșire, cu oboseala de a trăi. Istorismul său a distrus sistemul imunitar care apără viața naivă de a se vedea pe sine în perspectivă istorică, condamnînd-o la spectacolul propriei sale derelicțiuni în marile spații temporale.

1. Friedrich Nietzsche, *Genealogia moralei,* traducere de Liana Micescu, în idem, *Știința voioasă, Genealogia moralei, Amurgul idolilor,* București, Humanitas, 1994, p. 320. *(N. tr.)*

Așa cum Pascal s-a înfiorat în fața tăcerii eterne a spațiilor nesfîrșite, tot așa trebuie să se simtă descurajat și omul istorizat în fața zgomotului etern al epocilor istorice. Singura lecție pe care istoria i-a predat-o prezentului sună astfel: din istorie se pot afla cauzele disperării față de ea. De aceea, istoricitatea este cuvîntul-cheie folosit de filosofie pentru depresie, lucru cunoscut de cînd tînărul Nietzsche a făcut trimiteri vizionare la inconvenientele pe care le prezintă istoria pentru viață. Se poate presupune că deja generația romanticilor, constituită din martori și supraviețuitori ai Revoluției Franceze, a gustat din plin inconvenientele mobilizării istorice; în cazul lor, *mal de siècle* consta în senzația că această lume istorică este un cimitir al entuziasmelor – în el putrezesc toate proiectele începute atît de frumos. A gîndi istoric înseamnă, de atunci încoace, să te instalezi într-o situație în care viața nu mai face față propriei ei reflexivități. Începînd cu elevii lui Hegel, filosofia europeană a înstrăinării tratează și acest subiect. Critica lor circumscrie o structură în care viața descoperă că are mai multă morală decît vitalitate, mai multă amintire decît spirit întreprinzător, mai multe rețineri decît impulsuri. De abia istorismul face să fie resimțit coșmarul generațiilor anterioare, coșmar care apasă asupra generațiilor contemporane. Aproape că nu există înăuntrul acestei structuri – dacă facem abstracție de mica fericire a savantului – o gîndire care să fie lipsită de furia împotriva rezultatului istoriei. Ne pomenim fără încetare că ajungem în ea ca într-un imens dispozitiv de inhibare, care ne învăluie sub forma civilizației, a educației, a amintirii, a conștiinței, a planului de învățămînt, a capitalului sau a spiritului obiectiv. În istorism, fiecare viață are sentimentul de a fi sosit prea tîrziu. Ea se află în situația unui moștenitor care observă ulterior că moștenirea sa, care aparent îl face mai bogat, îl supune în realitate la eforturi excesive, ruinîndu-l în cele din urmă. În cazul spiritelor rebele, această descoperire se traduce printr-o furibundă fugă înainte[2].

Efectul – ruinarea printr-o moștenire care nu poate fi nici refuzată și nici acceptată – este unul extrem de ironic. Trebuie amintit faptul că istorismul european a început ca o întreprindere optimistă, care vroia să acapareze întregul trecut al omenirii în scopul de a-l transforma în preistoria noastră. Optimismul eroic al confiscării istorice globale se leagă, înainte de toate, de operele lui Hegel și Marx, primul încercînd să reclame trecutul întregii umanități gînditoare ca pe o proprietate a unui spirit absolut care a ajuns la sine, pe cînd cel de-al doilea a ridicat pretenția de a organiza întregul viitor ca expresie fundamentală a unei umanități care trudește să ajungă la ea însăși. De mult a început însă să se răspîndească impresia că aceste două progra-

2. Privind lucrurile din acest unghi, descoperim un numitor comun pentru teoria marxistă a revoluției și pentru teza lui Nietzsche privind uitarea creativă. Ambele doctrine își propun să spargă relația de dependență a vieții față de trecut, folosind mijloacele nihilismului activ; în acest scop, ambele mizează pe autointensificare, Marx propunînd un proiect care să redea prioritatea muncii vii în fața celei moarte, Nietzsche recurgînd la descătușarea unei voințe "leonine" de sine însuși, cu perspectiva unei a doua inocențe copilărești.

me ale strădaniei, cele mai importante din istoria mai recentă, sînt, la rîndul lor, cuprinse de oboseală. Sîntem deja mulțumiți dacă pe drumul spre muncă nu ni se întîmplă nimic și este imposibil să ne imaginăm că am putea spera, urmînd calea muncii, să transformăm lumea într-o locuință privată a subiectului speciei umane. Pentru ideologii care îl urmează pe Marx, pămîntul mai este socotit și astăzi ca fiind viitoarea casă familială a clasei muncitoare, pe cînd pentru Hegel istoria lumii este un cavou de familie, în care fiecare craniu reprezintă o rudă. Ambele mari strădanii recad în istoria universală a epuizării și, luînd aminte la aceste ultime două titanisme, devine tot mai clar faptul că istoricitatea, cu cît reflectează mai mult asupra ei înseși, cu atît ajunge mai mult sub semnul lui Saturn. În ceea ce privește istorismul depresiv, prezentul se distinge numai prin faptul că el resimte oboseala nu numai retroactiv, ci și prospectiv. Astăzi trebuie să fii mai puțin istoric și mai mult futurolog pentru a avea în fața ochilor istoria ca întrețesere de disperări. Cine are chef să fie trist se gîndește în ziua de azi mai puțin la ce a fost și mai mult la ceea ce va aduce viitorul cel fără de surprize, care poate fi cunoscut încă de pe acum. După ce istorismul a pus mîna și pe viitor, cercul istoricității s-a închis. Istoria universală, văzută ca o dare de seamă plină de elan asupra etapelor drumului ce suie spre noi înșine, nu mai este astăzi posibilă pur și simplu, iar în viitor va fi totdeauna sabotată de contrapovestiri ce vor vorbi de pierderi și fracturi. Datorită unui *Aufklärung* istoric, lumea se află acum sub ochiul unei științe triste – de neschimbat; memoria cea mai bună are uitătura cea mai rea. Pe scurt, toată istoriografia este disangelică – istoria, o grămadă de vești proaste.

Am ajuns în locul în care se poate introduce întrebarea privind nihilismul. Este evident că în discursurile despre nihilism, așa cum au apărut ele cu un secol și ceva în urmă, era pusă în discuție posibilitatea de a aproba viața în general. Acest lucru se află în directă corelație cu campania victorioasă a istorismului și cu demistificarea de către acesta a lumii vremelnice. Prin istorism se creează o situație culturală în care viața trebuie să reflecteze tot mai mult la propria ei istorie ca fiind un proces de inhibiții și deformări crescînde. Căci istorismul, ca aplicare a *Aufklärung*-ului la însăși existența celor care îl practică pe acesta din urmă, demolează motivațiile de a trăi și dizolvă, prin relativismul său, elanul de autoinventare al narcisismelor locale. Din această cauză, problematica nihilismului trebuie să intre în atenția autoînțelegerii culturale moderne din clipa în care victoria inhibițiilor asupra emoțiilor, a depresiilor asupra inițiativelor și a comparării formelor de viață asupra alegerii uneia dintre ele a devenit aproape totală. Exact acesta este momentul lui Nietzsche. El își plasează gîndirea în punctul cel mai de jos al unei decadențe a istoriei universale, crezînd că a atins, în același timp, și un punct de cotitură. El a înțeles că istorismul și nihilismul sînt aliați, în măsura în care o reflexie istorică dusă pînă la capăt nu poate să se ocupe decît de istoria de necurmat a inhibiției nihiliste a vieții, care, pornind din Europa, s-a impus în întreaga lume în numele marii religii, al moralei și al civilizației.

Pentru Nietzsche, istoria Apusului creștin se releva drept istoria unei sinucideri încetinite. Înăuntrul ei, impulsurile ce neagă viața pătrund, cu o temeinicie înspăimîntătoare, în toate formele de gîndire, în toate manierele de a simți, în toate artele și în toate instituțiile. Conceptul psihologic pentru acest proces se numește: acapararea puterii de către resentiment; cel biologic: decadență; cel religios: creștinism; cel filosofic: nihilism. Istoria universală a resentimentului creștin este, pentru Nietzsche, istoria unei devalorizări, cu repercusiuni incomensurabile, a lumii și a vieții. Această devalorizare este vîrful de lance al negării, ce rezultă din sentimentele de recul ale unei vieți deja negate, inhibate, mutilate. Dinspre refuzul creștin al lumii adie spre noi o boare care urcă din adîncurile sinucigașe ale Asiei. În viziunea lui Nietzsche, nihilismul occidental este înscenarea făuritoare de istorie universală a unei negări radicale a tot ceea ce el numea "valorile" vitale; el vede în nihilism lucrarea unei disimulate voințe spre neant, voință care autorizează pornirile negative în locul autoaprobărilor vitale. Ceea ce vrea nihilismul nostru ar fi neantul, ca valoare supremă. Acesta este un neant al valorilor vieții, un neant al motivațiilor susținînd existența, pe scurt un neant depresiv, care se bazează pe refuzul de a lua viața așa cum este ea. Preocuparea pentru nihilismul motivațional este prezentă în întreaga operă a lui Nietzsche. Cu o luciditate furibundă, el decelează mecanismele negării inhibat-inhibatoare, care a ajuns să aibă în modernitate un monopol teoretico-moralo-psihologic. Drapîndu-se în misiune creștină, filantropie și progres civilizator, nihilismul occidental a cîștigat puterea de a mișca lumea și, deopotrivă, de a o îngenunchea. Discursul privind nihilismul s-a impus spiritelor treze ale secolului al XIX-lea deoarece ele și-au dat seama că neputința s-a afirmat ca forță mondială. Incapacitatea de a aproba viața înțelegînd-o s-a impus în cadrul instituțiilor deghizatei negări a vieții. Modernitatea nihilistă este imperiul mondial al resentimentului, ca voință de a frînge viața. Punînd acest diagnostic, Nietzsche a completat certificatul de deces moral al Occidentului, cu urmașii lui din Est și din Vest cu tot. Cuvîntul lume, amintește el cu indignare, este în gura creștinilor un cuvînt de ocară. Pentru că era martorul constituirii în acea vreme a unei dominații mondiale a negării creștine ascunsă sub masca postcreștinismului, Nietzsche s-a simțit îndrituit să ia partea vieții negate și să disprețuiască epoca sa ca pe una a nihilismului total. În contrast, el susținea un drept natural dionisiac – dreptul vieții de a urma alte motivații decît cele morale. Utopia sa era un pozitivism eroic, prin care o autoaprobare perfect nobilă și afirmativă se disociază de orice tradiție a emoțiilor otrăvite.

Toate acestea sînt cunoscute, fiind schițate aici doar pentru a folosi drept fundal pentru ce va urma mai tîrziu. Desigur, nimeni nu va contesta valoarea combativă a diagnozelor lui Nietzsche și nici nu va pune la îndoială amploarea strategică a poziției sale critice la adresa religiei. Și totuși, cînd se vorbește astăzi despre dinamica neantului, nu se mai poate pleca direct de la teoremele lui Nietzsche. Oricît de ciudat poate să sune acest lucru, concepția sa despre nihilism rămîne, din punct de vedere filosofic, prea in-

ofensivă. Inofensivă în măsura în care se limitează la neantul motivațional și la "depășirea" acestuia.

"Sîntem obosiți de om..." – această propoziție se integrează, mai mult decît o știa autorul, într-un proces în care caracterul crescător al efortului existenței declanșează un val al oboselii de viață. Acest proces include evadarea lui Nietzsche din oboseală spre afirmații violente și pășește, căscînd, peste *revivals* dionisiace. La capătul elanurilor sale de tăgăduire, gîndirea trebuie să se decidă, în cele din urmă, să perceapă propria-i greutate, oboseală și depresie dobîndită, făcînd recurs la concepte pozitive. În scopul înviorării discuției filosofice legate de neant și nihilism, vom demonstra că este nevoie de o meditație asupra greutății. Pentru a înțelege greutatea, nu sînt suficiente genealogia moralei și analiza sentimentelor de recul ale lui Nietzsche. Ele pot face inteligibilă, în cel mai bun caz, voința de neant, dar eșuează în fața sarcinii (poate mai exigentă) de a localiza neantul într-o istorie primitivă a negării și într-o arheologie a oboselii de viață. Depresia, ca experiență existențială a greutății, este, în ultimă instanță, nu o temă psihiatrică, ci una filosofică.

Nietzsche însuși a privit ocazional peste orizontul nihilismului motivațional. Cel mai departe a țintit în acea celebră formulare a sa în care descrie nihilismul modern ca pe un oaspete straniu și neliniștitor – cel mai neliniștitor dintre toți oaspeții. Imaginea oaspetelui ne lasă să înțelegem că neantul este totuși mai mult decît doar produsul sau țelul negării vieții de către cei care își trăiesc rău viața. Ea ne sugerează că viața conștientă trebuie să fie, din principiu, pregătită pentru a primi oaspeți îngrozitori. Existența însăși are o doză de stranietate neliniștitoare, care nu apare decît după ce omul spune nu datului. Mai puternic și mai vechi decît orice da sau nu pe care îl pronunțăm, neliniștitorul ne scufundă, de la bun început, în mediul său. Oaspetele neliniștitor, care îi bîntuie pe moderni, este un vlăstar al neliniștirii, ai cărui oaspeți sîntem dintotdeauna, prin însuși faptul că existăm. De aceea, neantul nu este într-atît oaspetele, cît mai mult gazda. Nietzsche era însă de părere că mai curînd neliniștitorul este cel care vine spre noi, și nu invers – un fapt în plus pentru a adopta tonalitatea eroică. El a făcut să se creadă că "a trăi periculos" ar fi un etos al subiectului nobil, și nu o situație comună, premergătoare oricărei realizări.

O dată cu trimiterea la neliniștitor, intră în discuția despre neant o dimensiune nouă, să zicem antropologică sau fundamental-ontologică. Acum nu mai este vorba de motivații sau de evaluări, ci de structura existenței, în care sînt întipărite amprentele negativității. La nivelul cel mai înalt al discursurilor filosofice mai recente despre existență s-a spus chiar despre negativitate că ar fi "introdusă și ținută" în neant, adică în ne-dat și în des-fondat. Din asemenea formulări recunoaștem mișcarea care a pătruns în analitica neantului în timpul secolului al XX-lea. Concomitent, neantul a făcut și o carieră popular-ontologică, devenind vedetă de romane, de filme și de cărți pentru copii. Cît de departe s-a putut merge în această direcție ne-o dovedește cartea de povești *Die unendliche Geschichte* [Povestea fără sfîrșit] a lui Michael

Ende, în care neantul s-a transformat în ceva care nu este, prin masivitatea sa, cu nimic mai prejos decît realitățile cele mai robuste. Desigur că i se va reproșa cărții că a transpus metafizica și mitul în kitsch, numai că treapta de popularizare a ideilor metafizice atinsă aici este ea însăși o stare de fapt care ține de istoria ideilor și care merită să fie luată în seamă. Neantul cîștigă, la Michael Ende, o concretețe care l-ar face să pălească pe un heideggerian învederat. Pentru cei cărora cartea nu le-a produs o impresie de neșters, amintim aici pasajul în care tînărul erou Atréiu întîlnește în exodul său trei silvani, niște gnomi stranii, care îl avertizează să nu-și continue drumul, căci drept înainte ar nimeri direct în neant. La vederea celor trei gnomi,

"îl trecură fiorii. Primului îi lipseau picioarele și partea de jos a trunchiului, încît era nevoit să meargă în mîini. Al doilea avea în piept o gaură imensă prin care puteai privi. Al treilea sălta pe singurul lui picior, drept, căci îi lipsea toată jumătatea stîngă, ca și cum ar fi fost tăiat în două, drept la mijloc".

Aceste trei figuri, roase de neant, joacă un rol care, în cercetarea miturilor, este definit drept cel al adjuvantului, al celui care ajută, mai întîi avînd funcția de a avertiza, apoi pe aceea de a îndruma. Cînd Atréiu se interesează ce li s-a întîmplat, primul răspunde:

" – Distrugerea se răspîndește... crește și crește, și în fiecare zi e tot mai mare – dacă se poate spune despre *nimic* că e tot mai mare. Toți ceilalți s-au refugiat din timp din Codrul Huietului, numai noi n-am vrut să ne părăsim locul de baștină. Și am fost surprinși în somn și am ajuns ceea ce ai acum în fața ochilor.

– Doare foarte tare? întrebă Atréiu.

– Nu, răspunse al doilea gnom, cel cu gaura în piept, nu se simte nimic. Doar atît că lipsește ceva din noi. Iar în fiecare zi lipsește tot mai mult, o dată ce ești atins. În curînd n-o să mai fim deloc".

Apoi Atréiu întreabă curios cum arată ceea ce i-a molipsit, din ce loc al pădurii a început totul și, la indicațiile gnomilor, se suie într-un copac înalt, pentru a privi neantul.

"Cînd se găsi în sfîrșit în partea cea mai de sus a coroanei, își întoarse privirile către răsărit și atunci îl văzu:

Coroanele celorlalți pomi din apropiere erau verzi, dar frunzișul copacilor din spatele lor părea să fi pierdut orice culoare, căci era cenușiu. Iar puțin mai departe, părea să fie străveziu într-un chip foarte ciudat, ca o ceață, sau, mai bine zis, devenea tot mai ireal. Iar mai departe nu mai era nimic, absolut nimic. Nu era un loc sterp, nu era o întunecime și nu era nici o lumină, ci era ceva ce ochii nu puteau îndura și îți dădea senzația că ai orbit, căci nici un ochi nu poate suporta să privească spre deplinul neant. Atréiu își duse mîna în fața ochilor [...]. Abia acum înțelegea bine groaza ce se răspîndise în Fantázia."[3]

---

3. Michael Ende, *Povestea fără sfîrșit,* traducere de Yvette Davidescu, postfață de Iordan Chimet, București, Editura Univers, 1995, pp. 55–57. *(N. tr.)*

Rareori s-a întocmit un mandat de arestare atît de complet împotriva neantului "realmente prezent". De abia prin el se înțelege întru totul că în fantasmele neometafizice discursul despre neant s-a răspîndit drept cuvînt-cheie pentru groază. El roade figurile ca o lepră ontologică, ca o metafizică moarte a pădurilor face copacii străvezii – de parcă lumina care trece prin ei ar fi un agent secret al neantului și, ca într-o teologie negativă, nu se poate vorbi, de fapt, despre el decît recurgînd la negații, dar oricum în așa fel încît să reiasă că prin insuportabilitatea sa este destinat privirii umane. Dacă mai adăugăm și faptul că acest neant pătrunde în pădure dinspre "soare-răsare", este lesne de presupus că marșul său triumfal ar putea avea o corelație cu dezvoltarea unei anume metafizici occidentale a luminii. Așa încît putem spune că portretul neantului realizat de Ende nu este lipsit de asemănare cu originalul, unii susținînd, în plus, că are și un cert farmec poetic. Opera aceasta aruncă însă bietele ființe care au ca profesie filosofia într-un conflict acerb, căci ele nu știu dacă să-și smulgă părul din cap de invidie din pricina unei expresivități atît de bogate sau dacă să arunce cît colo cartea de supărare, din cauza unui concretism atît de crud. Acestei dileme nu i se poate pune capăt decît prin descoperirea unei alte forme de expresivitate, care să se ridice la nivelul celei etalate în cartea pentru copii, fără a supune însă gîndirea la regresii. Nu se poate vorbi de neant și într-un mod serios, fără însă a-l zugrăvi ca fiind decolorant și omnivor?

Să pornim, așadar, pe urmele neantului folosind mijloacele filosofice. Pe drumul care ne poartă spre o altă expresivitate, vom începe prin a povesti despre mișcările oamenilor, care conduc din orînduială în neorînduială, din liniște în neliniște. Încă un pas și vom scrie primul capitol al unui roman filosofic, în care este descrisă nașterea umană și ulterioarele destine aventuroase ale subiectului. Și nu am avea de a face cu un roman filosofic dacă acesta nu va vrea să se afirme ca o autobiografie generală, în care tot ceea ce spune Eu să-și consemneze istoria sa. În acest roman al subiectului vom avea de a face cu o pantagruelică amestecare de genuri. Vom găsi tot atît din istoria filosofiei cît și din cea a fantomelor, din eposul eroic cît din romanul picaresc, ba și din legendele sfinților trebuie să descoperim cîte ceva. Este romanul venirii-pe-lume, conceput ca prototip al tuturor istoriilor care vorbesc despre purcedere, peregrinare, cale eroică și formare în labirintul lumii. Vom vedea că venirea-pe-lume rimează cu ajungerea-în-neant. Astfel se naște, de asemenea – ca produs secundar al istoriei naturii neliniștitorului –, o sumară istorie socială a efortului uman excesiv, precum și o mică istorie universală a oboselii de viață. Este cartea despre om în ipostaza de copil problematic al acestei lumii – nu o carte pentru copii.

Omul este marea linie de pauză din cartea naturii.
Jean Paul, *Din hîrtiile diavolului*

Dacă ne întoarcem pe urmele neliniștitorului pînă la punctul său de pornire, ajungem la drama nașterii umane. Modalitatea în care oamenii vin pe lume conține probabil deja cheia potrivită pentru problematica neantului. Dacă cuvîntul neant este mai mult decît un simplu pretext pentru șarlatanie, atunci el trimite la faptul că pentru oameni nu este îndeajuns să fie născuți, pentru a veni pe lume. Nașterea fizică a omului este contrariul unei veniri-pe-lume, este o cădere din tot ceea ce este "cunoscut", o prăbușire în neliniștitor, o aflare-a-stării-de-a-fi-abandonat într-o situație înfricoșătoare. Acest lucru este întreit valabil: a te naște înseamnă pentru copil, în primul rînd, părăsirea vieții intrauterine, care este probabil singurul stadiu din primirea sa de către lume care are într-adevăr un caracter ferit, adică de tărîm natal – asta, presupunînd că agenți ai lumii exterioare ostile nu pătrund pînă și acolo; oricum, exodul nașterii în lume înseamnă o călătorie plină de aventuri prin codri înfricoșători, în comparație cu care pădurea lui Atréiu nu oferă decît blînzi fiori în stil Biedermeier. În al doilea rînd, venirea-pe-lume înseamnă sosirea în incert – căci pentru oameni, mai mult decît pentru oricare alte viețuitoare, lumea nu este dinainte stabilită și dată, ci trebuie investigată și constatată; prin sosirea omului, a ființei constructive, însuși locul de sosire este primejduit și pus în mișcare; cine are proasta inspirație să cadă din trupul mamei direct în Tokio, Mexico City, New York sau Cairo va putea spune extrem de repede o mulțime de lucruri despre viața neliniștită care domnește în jungla aglomerărilor urbane. Și, în al treilea rînd, venirea-pe-lume înseamnă pentru oameni întotdeauna: venirea mult prea devreme și într-o stare complet neadecvată pentru o sosire reușită în real, o stare a totalei dezorientări, neputințe și șovăieli. Singurul lucru care ne ajută pe mai departe în această situație expusă este faptul că, la început, lumea în care venim este, cu excepția unui mic amănunt, identică cu mama din care venim. Acest amănunt are exact dimensiunea diferenței ontologice. Căci, de îndată ce sîntem destul de înaintați în vîrstă pentru a ne cunoaște mama de dinafară, începem deja să cunoaștem o "lume", care nu este mama noastră. Se poate susține că strania deosebire dintre mamă și nonmamă îi preocupă pe oameni tot restul vieții lor, pentru că nu vor putea înțelege niciodată întru totul cum lumea, care era inițial simțită ca mamă, s-a putut transforma în lumea care arată așa cum o știm astăzi – nu spunem cum anume, pentru a nu produce panică în sală.

Dacă vrem să pornim de la un concept al lumii asupra căruia s-a reflectat, atunci nu vom mai putea susține în mod serios că omul vine pe lume prin nașterea sa. Un ceva fără de nume este pus într-o situație de la care nu poate spera nimic sigur și sigur nimic bun, fie doar dacă a nimerit la o mamă și la alți oameni, care să îi promită o lume bună și determinată. Acest

fapt are o consecință importantă pentru conceptul filosofic de lume: lumea pe care vine omul-ce-sosește nu este, conform alcătuirii ei, nimic altceva decît o promisiune, pe care mai vîrstnicii locuitori ai lumii o fac nou-veniților, o promisiune care, datorită labilității condițiilor de pe pămînt, este predestinată să fie încălcată. De aceea, întrebarea privind neantul capătă o nouă formă. Neantul poate însemna acum fie că celui care vine pe lume nu i se promite nimic, așa încît acesta nu poate să spere mare lucru de la existența sa, drept pentru care va avea tendința de a se întoarce acolo de unde a venit, adică în pîntec, în moarte, în monistul neant atotcuprinzător – un motiv care se regăsește în toate religiile izbăvitoare și în toate învățăturile a-toate-unificatoare. Fie că indică faptul că marile promisiuni făcute nu valorează nici doi bani și că, din toate speranțele față de lume pe care le trezește mama, nimic nu se împlinește în lumea nonmamă – un motiv tratat de toate variantele de scepticism, cinism și nihilism cu o amplă experiență a vieții și lumii. Neantul ar fi, așadar, un termen relativ precis pentru a descrie incongruența notorie dintre cei ce vin pe lume și condițiile aflate la sosire. Această incongruență devine sesizabilă în măsura în care lumea nu le promite nimic celor care sosesc sau nu-și ține promisiunile făcute față de ei. Neliniștea legată de venirea-pe-lume umană se bazează deci pe inconsistența promisiunilor umane. Provine această inconsistență din nechibzuință individuală, din iresponsabilitate, din capriciile bipezilor imprevizibili? Nu – ea este rezultatul faptului că lumea dată ca promisiune are în ea însăși ceva ce nu se poate ține, iar dacă se poate totuși ține, atunci doar cu noroc și strădanie. Prin neliniștitor ne vorbește tendința irepresibilă a promisiunilor de a nu fi ținute. De aceea, venirea-noastră-pe-lume include, de la bun început, o atracție spre neant. Chiar dacă fiecare naștere este, prin sine însăși, și o promisiune făcută lumii, cum lumea promisă este impregnată de imposibilitatea de a se ține de cuvînt, în fiecare naștere, oricît de promițătoare, avem de a face și cu o cădere în de-nețìnut. Ar trebui chiar să spunem că fiecărei nașteri îi este inerent un dram de avort. Oamenii nu vin ca subiecte robuste în lumi robuste, ci pentru ei lumea se deschide prin a fi născuți puțin alături și a fi expuși în ne-dat, în neliniștitor. Nietzsche nu a formulat această situație decît pe jumătate, atunci cînd vorbea de nihilism ca de oaspetele neliniștitor, care bîntuie existența modernă. Nu este adevărat că o viață, care altminteri se ține sigură în șa, primește în rare momente de criză musafiri înfricoșători – viața este prin ea însăși o vizită în neliniștitor. Ne pierdem tot timpul cîte puțin din drum, sîntem constant nițel în derivă, omul este veriga deschisă din marele lanț al ființelor.

De aceea omul, ca ființă, este o problemă pură, un avort cronic. Între fiecare nou individ care se adaugă și viața de pînă atunci există, de la bun început, o breșă – această se cască, de fiecare dată, atît de mare cît de mare este deriva înspre neliniștitor, căreia îi sînt supuși nou-veniții la sosirea lor. Această breșă este spațiul în care trăim neantul ca pe ceva care poate fi "prezent" și în care sîntem "cufundați". Lumea este plasată înăuntrul acestei breșe, în ea lumea poate să se deschidă și să sosească, iar peste ea se

întind funiile promisiunilor, pe care oamenii se încumetă să iasă afară, asemenea unor dansatori pe sîrmă.

În umbra acestor reflexii se vădește faptul că omul nu este pur și simplu o "ființă" dotată, în plus, cu rațiune, ci o ființă care trebuie să-și "conducă" viața. Fără această conducere a vieții, viața umană nu este nimic într-un dublu sens: nu este nici viață și nu este nici umană. Oamenii trebuie însă să-și promită mai întîi viața, înainte de a putea să și-o conducă, și cum ceea ce este hotărîtor pentru noi se întîmplă datorită conducerii promisiunilor dătătoare de viață, sîntem dependenți, din prima și pînă în ultima noastră zi, de respectarea acestor promisiuni. Fără afluxul încurajărilor, care ne promit și ne confirmă viața noastră, nu ne putem ține în viață nici psihic și nici biologic – conform observațiilor paleoantropologice, oamenii mor de moarte psihogenă în 48 de ore, o dată rupți de orice promisiune. Economia vieții este totdeauna finanțată cu promisiuni. Dacă, prin urmare, oamenii nu sînt niște ființe pur și simplu, ci niște ființe care își conduc viața, atunci descoperim în acest fapt sursa unei fragilități umane specifice: faptul de a-și conduce viața lor depinde de respectarea promisiunilor, care tind, prin natura lor, spre nerespectare. Atunci cînd mamele își iau copiii care plîng în brațe și îi asigură că *totul este bine* din nou, promit mai mult decît se poate respecta – dar nici nu pot să nu promită, dacă nu vor să-și lase odraslele să cadă pradă, într-un moment nepotrivit, lipsei de sprijin. Fiecare individ învață de timpuriu că umbra promisiunilor ce nu pot fi ținute cade asupra vieții omenești și că existența nu constă doar din economia și conducerea vieții pe baza promisiunilor respectate, ci și din conducerea strîmbă și gospodărirea greșită a vieții – din cauza lipsei de sprijin la care duce nerespectarea celor promise.

Aceste circumstanțe lămuresc de ce viața ajunge să dea socoteală despre neliniștea ei primară doar constrînsă fiind și sub presiune externă. Căci acesta este sensul comun al expresiei "a da socoteală", a prezenta viața ca pe ceva calculabil, cu sens, familiar și dătător de sprijin, de temei. Promisiunea originară a vieții, care în termeni filosofici se numește rațiune, constă în a ridica obiecții împotriva nerespectării promisiunilor și în a insista ca rațiunea să respecte cele promise – nu era oare cîndva rațiunea și o expresie folosită pentru a desemna afluxul de foarte promițătoare motivații de a trăi, aflux care venea în direcția existenței noastre dintotdeauna periclitate? De aceea, pentru noi, rațiunea are structura unei promisiuni care se ține pe sine, pe cînd invazia iraționalului este percepută, în general, ca fiind atît de scandaloasă și de dezastruoasă pentru că, o dată cu încălcarea promisiunii rațiunii, se ivește bănuiala că nici promisiunile lumii și ale vieții nu valorează pur și simplu nimic.

Aceste reflexii explică de ce o antropologie care nu a reușit să ajungă la o teorie a nașterii se vede nevoită să rămînă insipidă: de abia o filosofie a nașterii poate deveni într-atît de atentă la latura abisală a venirii-pe-lume a omului încît conceptul de lume să se contopească, în sfîrșit, cu drama sosirii în ea. Din perspectiva filosofiei nașterii, omul este acea ființă care a

avut nechibzuința de a nu fi animal și de a se aventura într-o lume care este "dată" doar ca promisiune. În acest sens, antropologia nu este nimic altceva decît știința nechibzuinței – a frivolității omului de a construi forme de viața bizuindu-se pe promisiuni. Această nechibzuință este cea care a făcut istorie, iar istoria, ca știință, alcătuiește tabla de materii a tuturor farselor culturale care populează pămîntul. Cine ar putea tăgădui că în cartea istoriei putem găsi etalată multitudinea colorată a escrocheriilor bazate pe promisiuni? Și cine ar putea să se sustragă impresiei că oamenii din era înaltei culturi, adică din era care promite, și-au promis ceea ce, desigur, nu se va putea respecta la nesfîrșit și că aparatele psiho-culturale și tehnice, care au fost create pentru a ține promisiunile false, se apropie între timp și ele de momentul dezagregării lor totale, pentru a se face una cu lipsa de temei a ce a fost promis?

Antropologia, ca știință a acestei nechibzuințe, devine disciplina centrală a filosofiei din momentul în care elaborează un concept general al subiectului ca ținător de poziții ce nu pot fi ținute. Drept urmare, formulele filosofice tradiționale nu mai sînt capabile să sesizeze în suficientă măsură ce este subiectul și ce este subiectivitatea – ea nu este nici a-sta-la-bază, în sensul grecescului *hypokeimenon*, nici acțiune pură sau lăsare-să-irupă, în sensul modernelor filosofii ale activității, ci un ansamblu de modalități de comportare, care se grupează în jurul gesturilor fundamentale: a purta, a ridica, a ține. Dacă pentru om lumea are deja, prin starea ei de a fi, forma unei promisiuni, atunci omul – în măsura în care este "în" lume și a "venit" pe lume –, ca subiect și destinatar al promisiunii, este de asemenea cel care poartă și ține promisiunea. Chiar și acea faimoasă "autoconservare", care a fost adesea definită din punct de vedere filosofic drept aspirație fundamentală a subiectivității, este la rîndu-i o descendentă a acelei țineri cu ajutorul căreia lumea, ca promisiune, este ținută și purtată mai departe prin eforturi subiective. Faptul că filosofia modernă și-a plasat principiul în subiectivitatea activă indică deja, în mod evident, că ea a găsit curajul de a se arunca într-o aventură făuritoare de istorie, scontînd pe un rezultat maxim de pe urma propriei sale acțiuni în lume. Ce altceva este filosofia subiectivității decît o mașinărie logică, ce crede că a identificat în subiectul ce gîndește și acționează liber pe cel care ține toate promisiunile posibile? Ca unul care gîndește și acționează liber, omul este pentru ea, în mod fundamental, cel ce se ține-pe-sine-însuși și cel ce promite mult. Ca subiect, el este garantul promisiunilor prin care animalul avortat își dă sieși propria sa lume. Pentru oameni, lumea lor rămîne în picioare ca "dată" numai acolo unde subiectul își aduce contribuția sa de temei, de susținere. Doar datorită acestei contribuții sosirea nou-născuților nu se soldează cu o imediată cădere în hău. Subiectul, în postura celui care ține el însuși promisiunile ce i-au fost făcute, își oprește căderea într-un stadiu suportabil. Această oprire este efortul-ce-sînt. Subiectivitatea, ca faptă a autoținerii, nu este deci un liniștit a-sta-la-bază, ci o depunere de efort. Filosofiile subiectivității nu se varsă întîmplător,

o dată atins nivelul lor cel mai înalt, în teorii ale muncii – oricum, conceptul de muncă, chiar și după cariera înșelătoare pe care a avut-o la Hegel și Marx, mai păstrează o amintire a eforturilor arhaice depuse pentru ținerea promisiunilor lumii, iar dacă știm astăzi că punerea în ecuație a subiectului și "muncitorului" se bazează pe un scurtcircuit productivist, mai există încă destule considerente puternice pentru a sublinia rudenia de origini între subiectivitate și efort.

Este amuzant faptul că filosofii subiectului au făcut mare vîlvă în jurul spontaneității lui – credeau că ar fi descoperit în spontaneitate o urmă a libertății. În fond însă, filosofia subiectului nu este interesată atît de libertate, cît de croirea unor posibilități de descărcare pentru efortul-ce-sînt. Ceea ce se definește drept spontaneitate este, în fond, încordarea autoimpusă în vederea efortului, care crește și fermentează în subiect ca energie cinetică. Nu este, așadar, de mirare că filosofii subiectului, cu patetica lor abodare a libertății, nu au putut descoperi fundamentul efortului în subiectul însuși. Dincolo de toate discuțiile despre activitate, spontaneitate, obligație și dorință, precum și de voluptatea îndoielnică de a folosi metafore ale sursei precum "iruperea din sine însuși", nu s-a înțeles faptul că efortul fundamental, care se varsă în spontaneități, derivă din dimensiunea avortonică a omului. Acesta devine subiect numai pentru că și doar în măsura în care el nu vine pe lume pur și simplu ieșind din pîntecul matern, ci trebuie să facă imense eforturi suplimentare pentru a constata lumea pe care vine și a se ține drept în ea. Este adevărat că subiectivitatea, așa cum ne învață idealismul, poate fi înțeleasă doar dinspre fenomenul activității pure, dar aceasta, la rîndul ei, nu este "acțiune faptică", nu este nici un "a-se-poziționa" fichtean și nici un "a-se-alege" sartreian, fiind, dimpotrivă, una cu efortul totdeauna tensionat de a se aduce pe lume prin autonaștere – ca ripostă la abandonarea presubiectivă în neliniște – și de a-și asigura, prin ținuta sa, o poziție fermă în lume. Tot ceea ce încearcă să devină și să fie propria sa lume este subiectivitate. Cum? Ținîndu-se de sine însuși, de "principiile" sale și de grija sa de sine. Această autoținere are mai multe fețe: ea apare ca abstinență, ca respectare a unor norme selectate, ca independență, ca autoconservare și ca autojustificare.

Avînd în vedere cele de mai sus, nu ne surprinde că istoria subiectului a fost, de la bun început, o istorie a atitudinilor – de la stoicism pînă la existențialism, de la sfinții fervenți din pustie pînă la tinerii *cool* din marile orașe –, subiectul ni se prezintă totdeauna ca un centru de efort, care se menține pe sine însuși, ca principiul activ al unei atitudini, care se opune unei lumi exterioare letargice, amorfe, degradante. Că subiectul se ține, ca eu ascetic, prin renunțarea la toate influențele ademenitoare, dereglate și înfricoșătoare; că se ridică împotriva lumii fără credință și temei, sprijinindu-se pe credința în Dumnezeu și în cele dumnezeiești; că se constituie ca eu autonom, ținut de o rațiune ce filosofează și care, la rîndu-i, ca autoținătoare, își va stabili propriile ei legi; că încearcă să rămînă în picioare ca învingător asupra oboselii vieții, pentru a se oferi lumii drept cadou într-un gest eroic de risi-

pire de sine; că se știe, sumbru hotărît la preluarea de sine, ținut în afară în neant; că, plin de o voie bună antioedipiană, călărește valurile pe planșa de surfing a dorinței sale; că se agață, stăpînit de o suverană furie, de stilul scriiturii sale extravagante și fragmentate, urmărind cu coada ochiului cum se pierde de sine însuși: subiectul este totdeauna preocupat ca, prin eforturile autonașterii, să-și asigure un temei printr-o atitudine. Prin poziția sa inevitabil avortonică, subiectul este condamnat "spontan" la efortul de a-și stabiliza temeiul într-o lume preluată pînă la noi ordine, recurgînd la propriile sale promisiuni.

Conform sensului lor, atitudinile sînt totdeauna atitudini de expectativă în ceea ce privește durabilitatea lumii și respectarea promisiunilor ei – și, nu în ultimul rînd, și așteptări privind repetabilitatea unor programe de atitudine asimilate deja. Chiar și cel care a subscris la maxima stoicilor *nil admirari* și care nu mai așteaptă nimic de la lume își dorește măcar ca ea să nu-l mai scoată, prin vreo surpriză, din starea de spirit pe care a atins-o. Căci altminteri se poate nărui castelul de cărți de joc al condițiilor externe – atîta timp cît atitudinile livrează puterea de a rezista, poziția subiectului rămîne neatinsă de transformările stărilor de fapt exterioare. Ca ținător și purtător de sine, subiectul nici nu poate face altceva decît să se obstineze în atitudini tendențial nelumești sau, cel puțin, antilumești – căci subiectul trăiește, așa cum am văzut, doar din efortul de a se ivi și de a ieși, prin respectarea autonăscătoare a promisiunilor pe care și le-a făcut sieși sau pe care și le-a asumat. Drept urmare, activitatea de ținere de sine a subiectului este inseparabilă de o anumită creștere de sine antilumească – Foucault va zice grijă de sine –, care servește unei veniri-pe-lume potențate.

În acest domeniu, competența lui Nietzsche primează în fața altor gînditori mai recenți. El a fost acela care a ridicat autogeneza subiectului la ordinea de zi a filosofiei în *Despre genealogia moralei*.

> "A crește și a disciplina un animal care *poate* promite – nu e asta oare tocmai sarcina paradoxală pe care și-a propus-o natura cu privire la om? Nu este ea oare adevărata problemă a omului? [...]
> Tocmai aceasta este îndelungata istorie a obîrșiei *responsabilității*. După cum am văzut, sarcina de a crește și a disciplina un animal care poate făgădui include [...] sarcina apropiată de a-l *face* întîi pe om necesar [...] Dar să ne așezăm, dimpotrivă, la capătul uriașului proces, [...] vom găsi [...] *individul suveran,* [...] omul voinței proprii, independente și persistente, *care poate făgădui* [...], posesorul unei voințe puternice, de nezdruncinat [...]."[4]

Cum ajunge natura să-și asume o misiune atît de exigentă în ceea ce privește omul? Cum de-i vine ideea de a produce ființe care, pentru a putea trăi, trebuie să se arunce în aventura propagării de sine? Nietzsche lasă aceste întrebări deschise – însă modul său de a discuta misiunea autoimpu-

4. Fr. Nietzsche, *Werke* [Opere], KSA, vol. 5, p. 291 [pp. 335–337 în ed. rom. cit.].

să a naturii ne invită să ne gîndim la o mamă ambițioasă, care se celebrează prin copiii ei. În retorica nietzscheeană a potențării și creșterii, procesul nașterii de sine al vieții potențate este puternic marcat de sorbul promisiunilor supreme. Versiunea în clar a acestui gînd se găsește – mai că ești tentat să spui: desigur – la Karl Marx, care, în 1844, anul nașterii lui Nietzsche, identifica omul ca fiind autonăscătorul născut: "Deoarece însă pentru omul socialist *întreaga așa-numita istorie universală* nu este altceva decît generarea omului prin munca umană [...], el are dovada concretă și de netăgăduit a *generării* sale prin sine însuși [...]."[5]. Însă de abia Nietzsche, și nu Marx, este cel care ne va putea face o idee despre triumfurile și chinurile care acompaniază truda autonașterii, căci el știe, spre deosebire de gînditorul socialismului, că la ivirea de sine a omului nu este vorba de "muncă", ci de poverile gravidității, de suferințele sosirii, de durerile facerii, în engleză *labors,* de truda existenței, în grecește *ponos,* de inevitabilele cheltuieli autonăscătoare ale vieții, cărora nu le corespunde nici o recuperare sau, cel mult, euforia de a respira afară fiind.

> "Ce este, oare, pentru mine în mod deosebit, absolut insuportabil? Acel lucru cu care n-o pot scoate singur la capăt, care mă sufocă și mă distruge? [...] Faptul că ceva ratat se apropie de mine [...] Cîte nu se suportă de altfel din cauza mizeriei, a lipsurilor, a intemperiilor, a infirmității, a grijilor, a însingurării? De fapt, o scoatem la capăt cu toate, născuți cum sîntem pentru o existență subterană, pentru o viață de luptă; ieșim întotdeauna iarăși la lumină, trăim întotdeauna iarăși ora noastră de aur a biruinței – și stăm apoi, așa cum ne-am născut, de nesfărîmat, încordați, pregătiți pentru ceva nou, mai greu, mai îndepărtat [...]."[6]

Autonașterea subiectului, ne spun formulele lui Nietzsche, este o *naștere în poziția stînd drept*. Marx ne oferă, și de această dată, o reflexie consonantă: "O *ființă* se consideră de sine stătătoare numai atunci cînd stă pe propriile ei picioare, și stă pe propriile ei picioare numai atunci cînd își datorește sieși *existența*" (*ibid.,* p. 246 [583]). Astfel, acest gen de naștere duce direct spre verticală, adică la poziția de stînd în picioare, datorită propriei ridicări, fără de priviri piezișe către posibilitatea unui stat-întins suportabil sau a unui a-fi-purtat fundamental. Deoarece este vorba de imediata ridicare de sine în picioare, subiectul autonăscător care se potențează pe sine nu este, pentru Nietzsche, de aceeași natură cu ratații subiecți născuți pasiv, care – fiind ei înșiși împuținați, otrăviți, sufocați – nu pot face altceva decît să răspîndească în jur o atmosferă de sufocare și împuținare, spre marele chin al celorlalți, al celor care mai poartă încă în carne ghimpele reușitei. De aceea, de-sine-născătorul decis trebuie să se distanțeze de comoditatea obscenă, de mediocritate și pipernicire.

---

5. Karl Marx, *Die Frühschriften* [Scrieri timpurii], Stuttgart, 1968, pp. 247-248 [*Manuscrise economico-filosofice din 1844,* în Karl Marx, Friedrich Engels, *Scrieri din tinerețe,* București, Editura Politică, 1968, pp. 584-585].

6. Fr. Nietzsche, *op. cit.,* vol. 5, pp. 277-278 [pp. 319-320 în ed. rom. cit.].

"... cine n-ar vrea să se teamă de o sută de ori mai mult, putînd în același timp să admire, decît să *nu* se teamă, dar să nu poată scăpa de priveliștea dezgustătoare a degenerării, a pipernicirii, a veștejirii, otrăvirii?"[7]

Capacitatea de a fi pregătit pentru ceea ce este îngrozitor îi este dată celui care se autonaște ca semn că este ales, respectiv ca pinten al autointensificării. Intensitatea subiectului este sinonimă cu dorința de a fi gravid cu sine însuși. Ceea ce poate scoate subiectul din sine la lumină prin efortul său nu este decît el însuși, iar lumea pe care vine nu poate fi niciodată alta decît lumea lui, cea concepută și creată de el. Subiectul, aducîndu-se plin de energie pe propria sa lume, face să se caște o distanță insurmontabilă față de lumile celorlalți. Din această distanță – ce se sprijină pe grija de sine a subiectului autocreator – decurg atitudinile de abstinență, pentru care grecii au inventat cuvîntul *askesis,* iar modernii conceptul de individualitate. Dacă subiectul, care se subliniază pe sine în fața ispitelor lumii străine – precum bîrfa, gloria, actualitatea, femeile, principiile, carierele –, adoptă o atitudine severă, aceasta nu se întîmplă datorită unor aplecări morbide sau masochiste (conform unui concept corupt al ascezei), ci din instinctul clar de a nu vrea să fie decît în serviciul unui singur efort.

"Instinctul său «matern», dragostea tăinuită față de ceea ce rodește în el îl îndrumă spre situația în care este scutit de a se gîndi la *el însuși* [...], *nu* [...] din voința merituoasă de modestie și simplitate, ci deoarece stăpînul lor suprem le-o cere *așa* [...] așa o vrea instinctul lor dominant, cel puțin pentru perioadele marii gestații."[8]

Ceea ce descoperă Nietzsche aici este nașterea ascezei din necesitățile autonașterii. Asceza, în sensul ei fundamental, nu realizează o renunțare la voință, ea fiind, dimpotrivă, expresia unei puternice focalizări de voință, reunirea energică a tuturor pornirilor parțiale într-o singură rază de voință. Discursul lui Nietzsche despre voința de putere stă și el, latent, în serviciul acestui gînd și ar rămîne de neînțeles fără această descoperire. În el, reprezentarea posibilității unei existențe univoce își caută calea de a se exprima – este vorba de reprezentarea posibilității unei voințe monotematice. De abia monotematica voinței dirijează voința spre sine însăși și, astfel, spre autonaștere. Tot ce își mai poate dori o voință ultimativ focalizată asupra ei înseși este *eo ipso* autoproducere, independentizare, autonaștere, autorealizare. În măsura în care asceza este un exercițiu al voinței de a înfrîna pornirile secundare parazitare și impulsurile răzlețitoare, ea servește ridicării autonăscătoare a subiectului în picioare[9]. Prin ascetism, subiectul devine propriul său

7. *Ibid.,* p. 319 în ed. rom. cit. *(N. tr.)*

8. Fr. Nietzsche, *op. cit.,* vol. 5, p. 354 [pp. 393, 394 în ed. rom. cit.].

9. Tragedia lui Nietzsche trebuie probabil înțeleasă plecînd de la paradoxurile stilului său autonăscător: deoarece autonașterea nu duce într-o lume comună, ci în lumi individuale și contrare, ea simulează o venire-pe-lume, pentru a nu veni pe lume. Astfel pătrunde în mișcarea nașterii o dimensiune paradoxală și monstruoasă. Ea duce, într-adevăr, "spre înafară", dar

conținut – căci numai cine știe să se abțină se abține pe sine, găsește destul în sine însuși, se ține drept și devine cel ce stă în picioare, cel ce ține, cel ce poartă, cel ce așază, cel ce dă și cel ce întemeiază "din propria-i putere".

În acest program al ținutei care se ține pe sine însăși dreaptă, nu se poate ignora tenorul masculinist. Se impune imediat bănuiala că subiectul filosofilor ar putea să nu fie decît o fantezie logic încifrată despre posibilitatea unei erecții permanente, de la leagăn și pînă la mormînt. În autonăscătoarea poziționare erectă a subiectului avem, într-adevăr, de a face cu dinamica masculinității, ca avînt spre propriul său stat-în-picioare. În sensul cel mai restrîns al cuvîntului, masculinitatea nu există decît în legătură cu iluzia făuritoare de istorie a drept-stătătorului independent – în codificare filosofică este folosit termenul de autonomie a subiectului. Încă din zilele lui Platon, fenomenele vocației pentru autonaștere, exaltării masculine și autointensificării existențiale sînt intim întrețesute în gîndire, prin toate trece pulsul avîntului spre erosul verticalei. Să fie oare o coincidență faptul că la Socrate metafizica s-a pus în mișcare sub forma maieuticii, respectiv ca moșire a acelei subiectivități care trebuie să lupte pentru a ieși din pîntecul-mormînt al trupului spre a se ține drept în înaltul ideilor? Această particulară moșire masculină a făcut școală de-a lungul istoriei. Ceea ce a fost scos la lumina lumii de către arta Greciei antice de moșire filosofică s-a dezvoltat apoi în mod logic, timp de peste două mii de ani, spre metafizica muncii și spre tehnică, uter mecanic al autofabricării umane. Maieutica subiectului, metafizica și tehnica nu sînt decît aspecte ale unuia și aceluiași fenomen, care ține lumea istorică cu sufletul la gură prin măreția sa, dar și prin riscul implicat: aspecte ale autonașterii bărbatului-om. Această autonaștere se realizează sub forma cuceririi verticalei, a revoluției suveranității autonăscătoare împotriva umilinței vechii nașteri și deci ca refuz al vechii naturi și ca ridicare a unei puternice voințe falice împotriva dictaturii mamelor. Rupîndu-se cu o enormă violență, subiectul andrologic a început să se raporteze la sine însuși și s-a mobilizat ca beneficiar al propriilor sale lumi. Dar tocmai datorită acestei mobilizări va fi confruntat, în cele din urmă, cu întrebarea: după toate cele, cum intenționează să se comporte în ceea ce

---

nu spre cineva, scoate ceva la lumină, dar retrage acel ceva într-același gest. În *Cîntecul de noapte al lui Zarathustra* Nietzsche a formulat lucrurile astfel:

"Dar eu trăiesc în propria mea lumină, înghit înapoi flăcările, care irup din mine. [...] O foame crește din frumusețea mea: aș vrea să-i fac să sufere pe cei pe care îi luminez, să-i jefuiesc pe cei dăruiți de mine [...]

Retrăgînd mîna, atunci cînd alta se întinde deja spre ea; asemenea cascadei, care, în cădere, mai pregetă încă [...]".

La paradoxul acestei dăruiri fără dar se potrivesc fantasmele paradoxale ale nașterii spre verticală, ale faptului de te a afla "așa cum ai fost născut". Prin aceste gesturi paradoxale, subiectul devine, de îndată ce începe cu scoaterea de sine la lumină, o mamă care nu aduce pe lume copii adevărați, ci monștri ai autonomiei, stătători-în-picioare prin ei înșiși, fără de mamă, opere, învățături, table de legi, lucruri înălțate avînd orice formă, lucruri azvîrlite cît colo și lucruri părăsite.

privește obîrșia sa din natură și dacă crede într-adevăr că poate scăpa de prima sa naștere prin cea de a doua?

Printre cei care au acceptat confruntarea cu această întrebare iese în evidență Martin Heidegger, a cărui tentativă de a statua o nouă gîndire a ființei îi conferă o mărime ambiguă. Cuvintele trebuie luate ca atare – căci ceea ce constituie importanța lui Heidegger nu poate fi separat de întreita problemă care se incarnează în el, anume problema ieșirii în evidență, aceea a mărimii și aceea a ambiguității.

Heidegger iese în evidență – o analiză a gîndirii sale trebuie să pornească de la această constatare. Cum, pentru majoritatea oamenilor, contactul cu prevalența este supărător sau copleșitor, de regulă nu se ajunge la o analiză aprofundată, ci la aversiune sau supunere. Or, în contactul cu Heidegger, este vorba de a descoperi în chiar ieșirea în evidență problema despre care depune mărturie gîndirea sa. Lucrurile se petrec, de fapt, astfel: Heidegger nu "iese" doar în evidență, el este un gînditor al ieșirii-în-evidență, al stării-în-afară, al îndreptării, al aducerii-în-față. Subliniind atît de patetic în survenirea adevărului momentele dez-văluirii, apariției, contopirii cu lumea și deschiderii-luminatoare, el surprinde – ca nici un alt metafizician înaintea lui – cinetica ființei ca venire-în-față, ca așezare-afară și ca a-fi-provocat în exprimarea deschisă a lui a-fi-prezent. Fără a exagera, se poate spune că Heidegger, instruit de propria sa dinamică a ieșirii-în-evidență, a fost singurul gînditor al tradiției filosofice care a reușit să ne dea o idee a ceea ce înseamnă *așezarea în picioare* din punctul de vedere ontocinetic. Pentru el, acesta este gestul vizibil și totodată, prin prea-vizibil, gestul ascuns al "survenirii ființei" – în măsura în care este valabilă ecuația dintre ființă și starea-de-a-fi-scos-în-afară. Gustul ființei nu se păstrează, așa cum remarcă el, decît pentru ceea ce are șansa de a "exista", deci pentru ceea ce are parte de extazul stării-de-a-fi-scos-în-afară. Ființa este aroma ontologică a ceea ce este în față, sus și exprimat. Pentru a o obține, ființarea trebuie să iasă la lumină prin naștere, să se avînte falic în sus și să se exprime evocativ. Doar într-un climat al deciziei ferme, în care nu se picotește prin colțuri și nu se stă indecis cu degetul în gură, ci totul este atacat cu certă hotărîre, *Dasein*-ul se recunoaște ca fiind "mare". Lăsîndu-se provocat, el își acceptă apariția în arena ființei, iar pentru că presupune, ca unul care provoacă la duel, doar lucruri serioase, ajunge la înălțimea a ceea ce l-a "provocat". Este mare prin confruntarea cu imensul, măreția îi devine aură datorită faptului că ceea ce este provocat are de-a face cu nimic mai prejos decît cu însuși "destinul ființei". Ieșirea-în-evidență a lui Heidegger corespunde conștiinței de sine a unui *Dasein* care se percepe pe sine ca fiind locul unei bătălii pentru ființă purtate între titani. Atmosfera mărimii sale este freamătul aerului deasupra cîmpului de luptă ontologic – se află aici ceva dintr-un priapism metafizic, care iese în evidență și se avîntă, abordînd o postură eroică, violent și dureros în sus, spre singurul lucru important, țintind spre cerul gol al ființei și neantului. În cazul acestor erecții regula este însă ca subiectul obligat să se

mărească să nu o facă de la sine. Heidegger știe că gramatica înălțării cuprinde o certă doză de ironie: exact ceea ce se înalță singur este ceea ce este înălțat cel mai mult. Noua gîndire asupra ființei poate ocoli subiectivitatea și jocul ei pozițional deoarece vede – într-un mod mai mult sau mai puțin explicit – toate autonașterile ca plecînd de la prima naștere, înțelege toate înălțările falice ca plecînd de la un Altul, excitant și provocator, și aude toate afirmațiile proprii ale subiectului prin "încurajarea" și interpelarea Celuilalt. Cum se străduiește să gîndească pînă la capăt seriozitatea extremă a subiectivității ontologic deja ironizate, lăsînd orice altceva la o parte, Heidegger, filosoful care se ridică deasupra tuturor celorlalți filosofi ieșiți în evidență, poate să avanseze tatonînd spre un alt gest ontologic, care retractează ieșirea-în-evidență. Căutînd în gîndire non-ieșirea-în-evidență printr-o mișcare ascendentă, el devine un gînditor care "stă" cu totul în lumina incertă a amurgului. Va trebui să ne mulțumim cu faptul că el – măreția obligă – nu își asumă acest asfințit ca bizarerie personală sau ambiguitate logică, ci îl ridică din nou în marele text al survenirii ființei. Într-adevăr, dacă *Ge-stell*-ul nu este rezultatul acțiunii noastre, ci destin al ființei, atunci o posibilă dezînălțare va fi din nou doar treaba ființei și nu va întoarce pagina decît plecînd de la "aceasta însăși", în cazul în care pagina chiar trebuie întoarsă. Clarobscurul lui Heidegger se amestecă mîndru și plin de îngrijorare în amurgul metafizicii diagnosticat de către el, el se consideră a fi ambianța prielnică pentru demontarea dispozitivului *(Ge-Stell)* istoric care a condiționat în același timp dominația subiectului, metafizica și tehnica. Sumbră și senină deopotrivă, această gîndire își ocupă singuratica ei poziție exemplară. Sumbră, pentru că mai poartă cu sine, gesticulînd violent, moștenirea istoriei metafizice a efortului și a înarmării; senină, deoarece a repetat și a depășit imensul val al înălțării, din care face și ea parte, ajungînd deja la un punct al detensionării, în care se pot bănui alte atitudini decît cele de așezare în picioare. Aceste alte atitudini promit să fie reținute și nespectaculoase, dar, făcînd această promisiune, ele sporesc ambiguitatea, pentru că accentuează neaccentuatul și trebuie să vrea nevrutul. Ambivalența lui Heidegger lasă deschisă întrebarea dacă gîndirea sa continuă sau dacă ea încheie metafizica, ba mai mult, după gestica sa, ea repetă aproape țipător-parodic ieșirea-în-evidență metafizică, pentru a pregăti depășirea ei. Gîndirea heideggeriană nu se preocupă prea mult dacă această depășire, dată fiind pregătirea ei patetică, nu va fi zădărnicită. Ambiguă pînă în zona cea mai profundă, gîndirea aceasta scoate la iveală un titanism al nespectacularului și deschide cu tunete orizontul, de unde se apropie Celălalt "cu pași de porumbel".

Între timp, după cum se pare, fumul de pulbere s-a risipit de pe cîmpul de bătaie filosofic. După ce am văzut rana numită Heidegger, a sosit acum timpul să luăm aminte și la cauza lui Heidegger. De cum este reluată, această cauză depășește formularea în care a lăsat-o maestrul din Pădurea Neagră. Sperăm că nu am făcut pe nimeni să se îndoiască de direcția spre care tinde "întrebarea ființei", o dată pusă din nou în mișcare: spre o teorie a nașterii, spre o fenomenologie a venirii-pe-lume, în întîmpinarea unei noi

maieutici, a unei ontotopologii, a unei ontocinetici, a unei ontopolitici. Din perspectiva acestor tendințe, un lucru devine clar: opera lui Heidegger are de suferit, pentru că el a considerat că nu are nevoie de psihologie, iar antropologia s-ar afla mai prejos de nivelul său. De îndată ce o filosofie, branșată la pămînt din punct de vedere psihologic și antropologic, pătrunde într-o meditație asupra structurilor autonăscătoare, ea ajunge la o distrugere mai radicală și la o salvare mai bogată în conținuturi a discursurilor metafizice despre ființă și neant decît a reușit amintirea heideggeriană a ființei s-o facă. Căci ceea ce a fost și este marea irupție făuritoare de istorie a subiectivității se poate reconstrui cu acuitate, după Heidegger, într-o gramatică a dramelor autonașterii[10], iar partenerii de discuție, care ne informează despre categoriile scoaterii pe sine la iveală sînt marii teoreticieni ai nașterii, venind deopotrivă dinspre tradiție și dinspre cercetarea actuală, Platon și Bloch, Schelling și Rank, Patañjali și Marx, Johannes Climax și Nietzsche, Maine de Biran și Stanislav Grof.

Știința practică o livrează mamele, moașele, fenomenoloagele scoaterii la iveală și ale purtării. Moderator în această conversație nu poate fi, desigur, decît maestrul Lao zi, Copilul Bătrîn, care a trăit riscurile devenirii pînă la capăt, înainte ca, la optzeci și unu de ani, cu părul alb ca un moșneag și profund precum lumea, să părăsească pîntecul matern, pentru a se confrunta cu viața exterioară, convins fiind că nici în lumea de afară nu va fi altul decît cel ce a fost în lumea dinăuntru. În seninătatea sa suverană aflăm întrebarea: ce altceva sînt oare luptele autonăscătoare ale omenirii istorice decît niște eforturi de a dobîndi o reparație pentru neajunsul tuturor neajunsurilor, "neajunsul de a te fi născut"? – (Emil Cioran este, alături de Beckett, cel mai elocvent martor al acestui neajuns în secolul nostru).

Ca școală a venirii-pe-lume, filosofia ajunge realmente în "poziția de bază" postmetafizică, asupra căreia ridică pretenții, cu zarvă mare și argumente neîndestulătoare, de două sute de ani. Din această nouă poziție (anume: presocratic-ginecologică), filosofia este, concomitent, la sfîrșit și la început; ea își are istoria îndărătul său și, în același timp, în fața sa; ca încercare de a veni pe lume, ea a eșuat și nici măcar nu a început acest lucru în mod serios. În mod inutil și inevitabil, ea rămîne aruncată înapoi în efortul-care-este. Deoarece efortul constituie sîmburele subiectivității, filosofia, ca fenomen al efortului, nu se poate elibera niciodată de subiectivitate, orice strategii infirmante, subversive sau sinucigașe ar mai inventa. Singura ei șansă rezidă în urcarea spre seninătate, spre tihnă – acest fapt începe însă cu acceptarea de a face efortul impus de real. După metafizică, filosofia poate ajunge pînă la umor, versiunea democratică a demenței divine. Dincolo de efort nu mai există decît efortul de a depăși ceea ce cere efort. Pentru început, filosofia nu poate face nimic mai bun decît să se confrunte cu desti-

---

10. O încercare temerară în această direcție – desigur, în afara problematicii ontologice – ne este prezentată de Lloyd de Mause în *Foundations of Psychohistory* [Bazele psihoistoriei], New York, 1982, cap. 7: "The Fetal Origins of History" [Originile fetale ale istoriei].

nul ei, anume de a fi vîrful logic al subiectivității în locurile cele mai palpitante, cele mai solicitante, cele mai nebune. Ea trebuie să-și rejoace istoria, pentru a înțelege ce a fost și ce este și pentru a se face solidară, pe acest drum, cu pozițiile sale hibride sau tragice, cu gesturile ei greșite sau inevitabile. Dacă rigoarea mai are vreun rost în această disciplină suspectă, atunci acesta ar fi să pătrundă cu gîndul în clocotul efortului extrem, pentru a investiga granițele efortului.

Subiectivitatea, spunem noi, este, din punct de vedere cinetic, efortul-care-sînt. Granițele efortului meu sînt granițele "ținerii" mele, granițele de a ține piept, de a mă menține, de a mă ține tare, de a mă abține, de a mă întreține. Acolo unde acest efort încetează, capacitatea de a sta drept prin propriile noastre puteri își atinge limitele, de aici începe "ce stă altcum". Poate că "Celălalt" nu este, în acest sens, decît o denumire pentru ceea ce stă culcat, pe cînd noi stăm în picioare – și poate și pentru ceea ce trebuie în mod activ să întindem dedesubt, pentru a avea ceva pe care statul nostru drept să aibă pe ce să stea. La început, pentru subiect nu se află dincolo de granița efortului său decît ceea ce cade pradă epuizării: el însuși – în modul prăbușirii. Obosit, extenuat, devastat, el se întîlnește, dincolo de granițele sale, tot pe sine, într-o formă desfigurată, lipsită de stare. Acum, atitudinile lui se dovedesc de nesusținut, iar promisiunile sale de neținut. Locul înfricoșător din pădure, din care eroul, cocoțat în copacul lui, vede neantul progresînd, nu este nimic altceva decît locul insuportabil pentru ochiul subiectului, deoarece arată că toate eforturile lui nu duc, în cele din urmă, literalmente la *nimic*. Acest nimic este evident sporinda incapacitate de a respecta ceea ce a fost promis, este secătuirea a tot ce este disponibil pentru un dispozitiv de ținere a unor poziții de mult recunoscute ca fiind de neținut. Acesta este valul oboselii de viață, care năvălește pe deasupra digurilor promisiunilor neținute, astfel încît corpurile ajung tot atît de grele ca lespedea de pe propriul lor mormînt. Acest neant crește în experiența de sine a subiectului extenuat, atunci cînd acesta a ajuns la granițele rezistenței sale. Doar suferind complet supratensionarea, subiectul reușește să ajungă acolo unde poate pricepe "Marea sa Ortopedie". Ceea ce nu-i poate spune nici o critică din afară va afla datorită simptomelor propriei sale suprasolicitări. De abia tîrziu va înțelege faptul că a organizat lumea ca pe un dispozitiv de rezistență pentru niște promisiuni ce nu pot fi ținute și, de aici înainte, se vede în primejdia de a fi strivit la prăbușirea acestor construcții atît de mărețe și de instabile. Mai mare este însă primejdia de a se sufoca în propria atitudine "matură" – acesta este neostoicismul – sau ca, la prima relaxare regresivă, să explodeze în dezinhibări ucigașe – acesta este fascismul.

O dată cu dezintegrarea atitudinilor sale, subiectul înțelege cum toate atitudinile sale autonăscătoare depind de jaloane prestabilite, care se sustrag independenței sale. Prăbușindu-se, el se apropie de "pămînt", care se află la baza tuturor înălțărilor. În această apropiere, el face cunoștință cu ceea

ce psihiatrii numesc șansa depresiei. Acesteia îi corespunde constatarea că și statul în picioare nu este altceva decît a sta culcat într-o poziție surprinzătoare. A sta culcat este însă un alt cuvînt pentru modelul cinetic al tihnei: a se lăsa purtat. Ceea ce deplîngea Heidegger cu imensă osteneală drept "uitare a ființei" corespunde, în conștiința cinetică, unei uitări-a-stării-de-a-fi-purtat, care este premisa oricărei furii de independență. Ce-i drept, această uitare nu este o uitare adevărată, ea provine din amintirea trupului, care își aduce aminte de episoade reale în care s-a simțit nepurtat, părăsit, uitat și încarcerat în propria-i disperare – de acele momente în care a acumulat motivații de neuitat pentru a se baza pe sine însuși. Dar, oricît de profunde vor fi uitarea-stării-de-a-fi-purtat și reacția ei spre autoînălțare – chiar și furia extremă a autonașterii nu poate scoate mai mult din sine decît ceea ce a făcut deja din ea prima naștere: o ființă aflată permanent în primejdie, chiar dacă este una creată de ea însăși. Prima și cea de-a doua naștere au în comun faptul că aduc ființe pe lume, care, ca ființe ale ambiției, depun eforturi pentru a se asigura pe sine, dar, pînă la urmă, nu pot face nimic mai mult decît să accepte că sînt ființe ce plutesc prin aer, așa cum au fost și cum sînt de totdeauna. Aceasta este șansa depresiei. Trebuie să te pomenești la pămînt pentru a afla că el are, de fapt, un fund dublu. Cel ce ajunge de la un stat în picioare de nețiunut la statul culcat nu este departe de a descoperi faptul că a sta culcat nu este decît un alt fel de a pluti prin aer.

În punctul de cotitură dintre autoînălțarea extremă a subiectului și prăbușirea sa în plutirea purtată există un pasaj, pentru care Heidegger a introdus termenul echivoc de *Kehre,* un cuvînt care va constitui un numitor comun atît pentru parcursul gîndirii gigantomanului din Meßkirch, cît și pentru istoria spiritului european – și cum altfel dacă ființa a avut capriciul ca, după o uitare de sine milenară, să-și aleagă ca scenă a autoamintirii ruminațiile acestui bărbat.

În cuvîntul "Kehre" și în ecourile sale cu rezonanțe de religiozitate a ființei nu se află nimic. Important este doar faptul că trimite la mișcarea prin care valul forței subiectului se întoarce asupra lui însuși. Această mișcare ar rămîne de nerealizat fără blînda contraforță a eșecului. Cine vorbește de o *Kehre* nu gîndește eșecul doar ca pe o simplă năruire și nu doar ca pe o entropie care pune capăt unei stări surprinzătoare, ci ca pe un "semn" venit de dincolo, din cealaltă parte. Cel care îl sesizează și care privește în direcția lui a consimțit deja să fie întors și a întreprins deja o mișcare care să îl îndepărteze de mișcarea greșită. O asemenea întoarcere este mai mult decît o schimbare mecanică a direcției – de asemenea nu are nimic de a face cu ceea ce instalatorii *New Age*-ului desemnează drept comutare la "gîndirea complexă". Actul întoarcerii tocmai că nu ar fi o continuare avidă de viitor sub un semn schimbat, ci un reflux ontologic al subiectivității; refluxul însă nu se face, el are loc doar atunci cînd fluxul catadicsește să se răzgîndească. Dacă e să considerăm fluxul ca pe o imagine a inevitabilului efort-care-sîntem, atunci devine clar că refluxul este, cinetic vorbind, un lucru al imposibilului, atîta timp cît valul efortului nu a ostenit și nu s-a consumat de la sine.

Excitația pericolului în care ne-a purtat proiectul modernității se face simțită aici la nivel ontologic: nimic mai prejos de o schimbare a sensului "ființei" nu va fi suficient pentru a ne asigura "salvarea". Deoarece modernitatea nu este procesual nimic altceva decît ființă-spre-mișcare, mișcare-spre-mișcare în crescînde spirale de autointensificare, supraviețuirea noastră este legată de autoretragerea fluxului cinetic "în noi". În această privință nu se poate realiza nimic recurgînd la canalizări și obstacole exterioare. O mișcare *critică* nu poate apărea decît din autoabsorbția valului mobilizării, atunci cînd acesta s-a rostogolit pînă la punctul său critic. Pentru noi însă nici măcar nu este sigur că un asemenea punct "există" – cu siguranță că el nu "există" în sensul unui prag extern, în sensul unei "linii" pe care trebuie doar s-o depășești, pentru a zburda într-un mod de a fi neopozitiv. Dacă acest punct există totuși, atunci el există, într-o primă instanță, doar în măsura în care se întîmplă cu adevărat ca furia mobilizării să se retragă în subiecții individuali asemeni refluxului – fie pentru că s-a consumat pe sine, fie pentru că prin întoarceri bruște a căzut în sine, fie, din nou, pentru că elanul subiectului a renunțat să-și mai cheltuiască energiile într-o motricitate trivială, pentru a ajunge, în locul acesteia, la potențări "yoghinice" sau artistice. Ar fi însă nechibzuit să negăm elementul de imprevizibil în apariția unor asemenea puncte de cotitură – atît de nechibzuit pe cît sînt astăzi modele de gîndire aflate în circulație, care leagă în mod direct primejdia de elementul salvator și situația lipsită de speranță a lumii de o logică a salvării. Chiar dacă ar exista pentru noi o salvare, aceasta nu ar fi una logică, ci una conjuncturală, nu ar fi un produs al unei corelații necesare, ci un cadou al ocaziei. Cine se așteaptă la mai mult apelează doar la forțe de autohipnoză și mobilizează minunata capacitate de a-și închipui atît cît crede că are nevoie pentru a trăi. Dar nu au trecut oare vremurile în care autohipnotizatorii puteau să se prezinte ca fiind filosofi ai istoriei?

Să presupunem următoarele: nu există un punct detectabil al "întoarcerii" și nici condiții necesare și suficiente pentru ea. Dar există întoarceri și cotituri care, fără a putea să se fabrice pe sine, se ivesc în locuri imprevizibile pe curba acțiunii. *Kehre* ar putea să fie termenul pentru detensionarea subiectului, detensionare care urmează după întinderile excesive la care a fost supus la autonașterea sa. El ar desemna atunci trecerea de la un mod de a vedea lucrurile plin de hotărîre la unul în care anumite lucruri sînt privite cu seninătate, în tihnă. Desigur că însăși trecerea la tihnă nu poate face o impresie tihnită. Căci în trecere se relevă fragilitatea lumii. Forțele care s-au acumulat în dispozitivul *(Gestell)* civilizației suflă asupra noastră o briză fatală prin membrana conștiinței înmuiate. Asemeni foehnului, care trage muntele după sine pînă la marginea orașului, tihna dezvăluie panorama lumii ca pură explozivitate. Dacă se află o parte activă în *Kehre,* atunci aceasta constă în a fi măsura de precauție împotriva distructivității, care se dezlănțuie o dată cu prăbușirea pozițiilor ce nu pot fi ținute. Tihna nu doar conduce în afara atitudinilor de efort false, ci, mai mult, distanțează de falsele despovărări ale proceselor de mobilizare.

Tihna crește datorită avantajului de a nu fi fost învingătoare. Ea seamănă cu înfrîngerea dintr-o bătălie, în care victoria ar fi însemnat o adevărata catastrofă. Cel pe care îl ajunge din urmă simte cum se reface după lupta cu lupta, după spinul subiectivării, care se chircește cu atît mai mult în sine cu cît vrea să se îndrepte. Tihna colorează autocunoașterea subiectului, care știe cum este să te chinui cu imposibilul. Pe cînd autonașterea subiectului este o agonie eternă și, ca motor al istoriei, reprezintă încercarea grotescă și inevitabilă de a ajunge prin forțe proprii la o lume proprie, recursul tihnit la prima naștere conduce la redescoperirea de-neocolitului. Se prea poate ca această descoperire să presupună odiseea subiectivității. În lunga călătorie se țes și se tocesc plăsmuirile mincinoase despre independență și autoconservare. Poate că la sfîrșitul călătoriei va miji printre ițele subțiate de atîta purtat ale “propriei” voințe de-neocolitul, de care subiectul se depărtează fatalmente de la începutul călătoriei sale. Nu era oare subiectivitatea efortul de a ocoli de-neocolitul? La sfîrșitul trudei sale epuizante pentru sine însuși, subiectul devine astfel transparent în ficțiunea sa irezolvabilă și de nesusținut – unii spun că ea se vădește sub forma unei povești divine mincinoase. Se freacă, așadar, la ochi și se familiarizează cu de-neocolitul.

Trebuie să ne mai întoarcem o dată la Heidegger, căci el este cel care a tematizat în mod explicit amintirea “de-neocolitului” (deși putem bănui că în realitate nu de-neocolitul îl interesa, ci esența însăși a de-neocolitului, fiind un filosof pe care metafizica l-a ținut din scurt și care, ca atare, era iremediabil subjugat de generalități). Atunci cînd Heidegger anunță într-una dintre conferințele sale cele mai ermetice că oamenii ar trebui mai întîi să devină “muritori”, el ajunge, subjugat de întrebările metafizicii clasice, doar la de-neocolitul mai slab, cel puțin în comparație cu primul și cel mai puternic, anume acela că oamenii trebuie mai întîi să devină născători, adică venitori-pe-lume. Ceea ce sînt de totdeauna cel mai mult sînt, în cele din urmă, cel mai puțin. Intimidați și fascinați de mortalitatea lor, ei ignoră faptul de a fi născuți, de parcă ar fi lucrul cel mai nesemnificativ. Cogito-ul morții a sufocat cel mai mărunt început al unui cogito al nașterii – pînă la Heidegger și pînă în ziua de azi[11].

Dar, dacă epoca metafizicii ar urma într-adevăr să se sfîrșească, atunci nu eu-mor ar trebui să însoțească toate reprezentările mele, ci eu-vin-pe-lume. Atenția gîndirii postmetafizice față de pămîntul finit nu poate sta sub semnul mortalității, care va rămîne pentru totdeauna un motiv al tentației metafizice, ci va sta doar sub semnul natabilității. Deoarece pentru oameni nu este suficient să se fi născut pentru a veni pe lume, ei sînt condamnați

11. Hans Saner a atras, pe drept, atenția asupra faptului că în *Ființă și timp* apar rudimente ale conștiinței de a fi “născut”. De abia H. Mancho a evidențiat, foarte de curînd, într-o interpretare ingenioasă, latența unei gîndiri a natabilității la Heidegger: “Da-Sein heißt Hineingehaltenheit in das Nichts. Versuch, Heideggers Reden vom Tod zu verstehen” (Vortrag der Philosophischen Gesellschaft, Graz, 1987) [Da-Sein înseamnă ținerea înăuntrul nimicului. Încercare de a înțelege discursurile lui Heidegger despre moarte (Prelegere a Societății Filosofice din Graz)].

să se înțeleagă pe sine ca ființe ale sosirii – ca ființe care nu pot fi încă constatate, pentru că nu au venit încă pe lume, și pentru care orice încercare de a se constata totuși se transformă într-un dezastru. Cea mai radicală nerecunoaștere de sine a oamenilor nu constă în faptul că ei refuză să recunoască că vor muri, ci în faptul că fug panicați de gîndul că "sînt-prin-naștere". Fiecare neagă că ar fi fost prezent la evenimentul care l-a adus la lumina lumii. A fi născut – așa ceva nu li se întîmplă decît celorlalți[12].

Nimeni, se pare, nu își aduce aminte de pășirea sa în lume, deși psihologia memoriei nu elimină posibilitatea ca pînă și evenimentul cel mai arhaic să poată fi rememorat. Iată-ne, așadar, "aici" – și nimeni nu știe cum. Cînd începem să vorbim "în lume" despre lucruri ale acestei lumi, propozițiile noastre pornesc de la mijloc, după, întîrziat, fără să înțelegem în mod direct ce am făcut pentru a ajunge în această situație. Dar oricît am vorbi și am reflecta – nici un discurs, nici o reflexie nu anulează faptul că afirmațiile noastre sînt depășite de naștere și că de abia ea este cea care le pune în libertate. Această întunecime a nașterii, care servește ca fundal pentru tot ce este cunoscut, nu este însă o nevinovată lipsă de familiaritate față de ceva nou. Ea este o necunoaștere constitutivă, o întunecime ca primă intenție. Uitarea nașterii este o necunoaștere săvîrșită, chemată să contribuie la efortul fundamental al formării eului: acela de a *nu* fi fost de față. De abia atunci cînd subiectul ajunge la limitele efortului său de înălțare, el reușește să priceapă, pe baza epuizării sale, ceea ce altminteri este inacceptabil, ajungînd astfel să-și simtă în mod profund originea în spaima nașterii, în ieșirea năvalnică și în rămînerea în poziția culcată, în starea-de-a-fi-prea-greu-pentru-sine-însuși. De îndată ce se sfarmă autonăscătoarea tensiune defensivă, se pune în mișcare un fluviu intern, care picură în prezent vechi cunoștințe despre sine, ce provin de la prima naștere. Cu cît o viață se derulează mai mult în prezent, cu atît mai mic este efortul ei de a nu se recunoaște pe sine în ceea ce privește zestrea primită la naștere. Ex-subiectul poate înțelege ulterior, pe fundul abisal al prezentului, care a fost "adevărata sa natură": imboldul de a *nu* avea natură; pornirea de a călca în picioare pămîntul, care se comportă precum o mamă vitregă; tensiunea de a scăpa, ca autonăscător fără de mamă, de tot ce este sufocant, malformat, împuținător. Acestea sînt energiile care fac istoria. Tot ceea ce este subiect, în acest sens specific, contribuie la marele text universal, care apare sub titlul *Lupta mea, a ta, a sa, a noastră, a voastră, a lor*. Acest text se ocupă de avortarea într-o lume greșită și de renașterea într-o lume justă, de exodul eroic și de cruciade prin timp, de misiuni și schimbări de epocă, de lupte ultime, de proiecte ale modernității și de imperii finale ale autoadministrării – e adevărat că aceste capitole "ultime"

12. Cît de departe merge această voință de a nu fi fost de față ne arată, printre alții, Hans Blumenberg în *Weltzeit und Lebenszeit* [Timpul lumii și timpul vieții], Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 91, unde poziția conștiinței nașterii este afirmată cu autoritate fenomenologică: "Fiecare om este învățat că s-a născut, căci el nu a participat ca martor...".

le scriu cei care au scăpat, nu se știe cum, de catastrofele prin care a trecut subiectul. Va exista oare cineva care să relateze Lupta Noastră?

Pentru că, urmînd tradiția filosofică, am caracterizat drumul subiectivității ca pe o odisee circulară spre un punct de plecare nerecunoscut, s-ar putea crede că lucrurile cele mai simple ar *trebui* să se arate totdeauna și inevitabil la sfîrșitul unei lungi călătorii eratice. De aici s-ar putea trage apoi concluzia că spiritul stă sub obligația de a urma căi ocolite. Pentru o gîndire aflată sub constrîngerea metafizică a efortului, acest lucru este într-adevăr valabil: drumul subiectului spre lume are structura unui ocol spre elementar. De-neocolitul și aparent bine-înțelesul apar, în acest ocol, dacă apar cumva, de abia la sfîrșit. Iar în măsura în care filosofia este implicată în drama eforturilor de autonaștere a subiectului, ea pare condamnată să opteze totdeauna pentru ocolul cel mai lung, considerîndu-l drept drumul cel mai scurt spre lucruri. Acolo unde gîndesc eroii, nu te poți aștepta decît la drumul lung; pentru ei efortul excesiv constituie miza minimă de deschidere.

Să nu existe alte alternative? Să aibă ultimul cuvînt doar eroii, obosiți după drumul de întoarcere din colonii? Să fie de-neocolitul dependent de faptul că cei care îl ocolesc totdeauna ajung totuși în ultimul minut la el? Nu – există un alt început al vieții conștiente, care nu a nimerit pe drumul cel lung prin istorie. Numai că această altă conștiință nu și-a găsit apărători elocvenți – cu excepția literaturii marginale. De abia azi poate intra în drepturi, opunîndu-se gîndirii eroice, care doar foarte tîrziu și în ultimul moment va accepta de-la-sine-înțelesul, și o conștiință neeroică, care nu ajunge să cunoască urmînd calea ocolită a maximalei nerecunoașteri a faptului celui mai simplu. Asemenea lui Hercule la răspîntie, conștiinței umane i se oferă de la început alegerea dintre drumul scurt și cel lung, dintre odisee și plimbare; și chiar dacă, la început, alegerea trebuie făcută pentru drumul lung, deoarece de-sine-născătorii, care plesnesc sub constrîngerea de a urma forța, nu știu ce altceva ar putea face cu ei înșiși decît să depună un efort exagerat, drepturile drumului scurt nu sînt negate din această cauză în nici un fel. Aceste drepturi sînt cunoscute de o tradiție ascunsă, care nu știe ce e aia o facultate – și mai ales cea de drept, pentru a nu mai vorbi de cea de filosofie. A aminti de aceste drepturi, iată sensul metafizico-critic al confruntării dintre Platon, marele gînditor, și Diogene, pantomimul de șanț, așa cum ne-a transmis-o anecdotica grecească. Clovnul îi arată, ca filosof, filosofului faptul că există o alternativă la ascensiunea eroico-spirituală înspre viața ideilor. Și mania divină are o variantă populară. Cealaltă cale de ieșire din efortul excesiv este neintrarea în acest efort – luminatul vagabond din Sinope a demonstrat cum se face acest lucru. De la impulsul său cinetic pornesc urme discrete și ostracizate de înțelepciune premetafizică, ce pot fi urmărite de-a lungul epocii metafizicii și a filosofiei subiectului, pentru ca în amurg să devină din nou mai vizibile și mai sigure de sine. Așa cum, în perioada afirmării metafizicii, cealaltă conștiință s-a retras în pantomimă, în literatură, în comedie și în viața tăcută, tot așa, în epoca disoluției ei,

vocile înțelepciunii se pot auzi din nou. Sînt vocile celei mai vechi disidențe, ele aparțin femeilor, copiilor, extaticilor, măscăricilor, oamenilor cuminți – oameni pe care nu poți să-i convingi că nu ar fi de față atunci cînd vin pe lume. Nu, ei sînt de față. Întîmpină ceea ce li se întîmplă cu uimire, știu, în felul lor, ce înseamnă să ieși în neliniștitor; ei merg pe sîrmă deasupra stîncilor ascuțite ale cotidianului fără plasa de protecție a metafizicii. Subiectul decăzut poate învăța de la ei evidentul care sfîrșește, în cele din urmă, să ajungă "în fața ochilor" și "la urechile" lui.

3. Eurotaoism

Cine stă pe vîrfuri nu stă în picioare.
Cine stă proțăpit nu merge-nainte.[13]

Dao-De-Jing, versetul 24

Eurotao-ul care poate fi pronunțat nu este adevăratul eurotao etc.

13. Lao zi, *Cartea despre Dao și Putere (Dao De Jing)*, introducere, traducere din chineza veche și note de Dinu Luca, București, Humanitas, 1993, p. 123. *(N. tr.)*.

IV. Fundamentalul și urgentul – sau: Tao-ul politicii

Cît și o contribuție pentru a răspunde la întrebarea: de ce nu există astăzi o politică credibilă?

Difficile est satyram non scribere

Americanii sînt totuși de invidiat. Dacă în Statele Unite un scriitor cunoscut pentru concepțiile sale alternative ar fi invitat în cercuri politice pentru a anima o dezbatere despre concepțiile opuse privind lumea (suplimentele literare ar aprecia probabil o asemenea temă), el ar aduce cu sine un manuscris, pe care ar trona victorios titlul THE TAO OF POLITICS, și toți participanții ar găsi că este absolut normal ca respectivul scriitor să recurgă la mijloacele ce-i stau cel mai la îndemînă. Prin alegerea cuvintelor folosite, mesajul său ar fi deja unul clar – *Good morning, America,* aici este noua epocă, aici vorbește tînăra lejeritate cu bătrîna greutate a realității, sfîrșitul războiului mondial, începutul eroticii intercontinentale! – și mai nimeni nu se va șoca de ocheadele ezoterice aruncate peste Pacific spre vechea Chină, unde, cum prea bine se știe, există atîția înțelepți încît nu mai este permis decît un singur copil de familie, pentru a opri îmbulzeala spre sînii iluminării – se zvonește că în aceste zile se va naște cel de-al un miliardelea tînăr taoist.

Vechea Europă are dificultăți mai mari, iar un scriitor care vorbește cu politicienii aici, de asemenea. Nici urmă de decontractare transatlantică și nici un cuvînt despre Tao-ul politicii. Aici etica protestantă este încă intactă, la Bonn se negociază într-un stil dur. Domnul Johannes Rau[1] va prezenta opiniile sale privind morala politică într-un referat conținînd principii despre viitor, apoi autorul invitat va susține coreferatul său. Organizatorul manifestării nu a lăsat nici un dubiu în legătură cu tema dată, la care se așteaptă reacția invitatului: “Despre posibilitatea și dificultățile de a întrupa *credibil* principiile politice în acțiunea cotidiană”. Astfel a formulat un responsabil al fundației-gazdă impunătoarea problemă – și trebuie să recunoaștem că există o anumită metodă în această întrebare. Este vorba de morală politică și despre cum se poate evita greșeala de a avea de a face cu un surplus al acesteia – ne mișcăm pe terenul social-democrației clasice. Gîndul la “întru-

1. Johannes Rau (n. 1931), președinte al Germaniei din 1999, fost deputat și ministru al landului Nordrhein-Westfalia.

parea" principiilor este înconjurat de precauții, se bănuiește că, în competiția dintre dificultăți și posibilități, dificultățile vor fi primele, dar asta nu ne face nesiguri, sîntem cu toții maturi (Klaus Staeck[2], care se află și el pe podium, va invoca imediat capacitatea de a suferi a partidului, iar Paul Lorenzen[3], care se află în rîndurile publicului, va accentua mai apoi, pe culoar, discutînd cu autorul, "rezistența sa la stupoare").

Ce să faci printre atîția oameni maturi? Pentru început, autorului nu-i rămîne decît să se refugieze în confesiune, așa că recunoaște fără fasoane că asemenea teme îl pun în încurcătură sau, ceea ce este mai grav, îi taie orice entuziasm. Ar vrea, mai curînd, să fie în America. Nu, să rămînem aici, să rezistăm, seriozitatea vieții va face bărbați din noi. Lipsă de entuziasm, dar ce vă închipuiți dumneavoastră – și, în fond, ce categorie mai e și asta? Dar, fie ea ce-o fi din punct de vedere categorial, ea este acum, în primul rînd, un fapt acut. Împotriva acestei stări de lucruri nu ne ajută nici afirmația că, în cazul autorului, avem de a face cu o lipsă de entuziasm postmodernă. Cum se știe, folosim termenul de postmodern pentru a denumi dezolarea, care nici măcar nu mai poate fi formulată într-un mod original. Modernitatea a epuizat toate posibilitățile de a formula dezgustul luminat față de lume, condamnînd astfel la întrebuințarea citatului chiar și în cazul celor mai actuale stări de nemulțumire. De generații s-a spus totul despre proasta relație care domnește între morală și politică, scurte dări de seamă asupra stării de lucruri făcînd de mult parte din repertoriul clasic. Este imposibil să se pretindă că s-ar mai putea face în continuare descoperiri în acest domeniu. Faptul că mersul politic universal se îndepărtează tot mai mult de justețea morală este deja una dintre interpretările standard pe care modernitatea le face la propria sa adresă. Oricum, autorul face parte dintr-o generație care a fost marcată, din punct de vedere filosofic, printre altele, de teza lui Adorno conform căreia întregul ar fi falsul – deși mai marcantă a fost teza Lizei Minelli, după care viața e un cabaret. Într-o comparație directă cu teorema lui Adorno, cea a lui Minelli are avantajul de a vedea ironia ca pe o componentă încastrată în lume, fără a mai presupune un subiect, care de abia el ar aduce-o cu sine. Pentru ce să mai facem atunci glume, cînd gluma este pe seama noastră? Ar trebui amintit că din 1917 filosofia nu mai este posibilă decît ca dadaism – dar de cînd și acesta a prins patină, învățăceii săi trebuie să încerce să apeleze la mijloace noi pentru a face față seriozității necruțătoare a imposibilității de a mai lua ceva în serios. Filosoful în ziua de astăzi – ce altceva este el decît un expert al retroformulării glumelor în probleme? Întruparea principiilor morale în acțiunea politică? La cerere, și așa ceva se poate transforma într-o problemă filosofică, numai să nu uitați un lucru: a filosofa în ziua de astăzi înseamnă să-ți asumi truda de a nu scrie satire.

---

2. Klaus Staeck (n. 1938), avocat și grafician german, cunoscut îndeosebi pentru afișele și caricaturile sale politice.

3. Paul Lorenzen (1915–1994), filosof, matematician și logician german, reprezentant al Școlii de la Erlangen și al constructivismului metodic.

După aceste remarci, aveți tot dreptul să vă întrebați ce va fi căutînd autorul la o manifestare atît de serioasă. Nu are rost să apelați la sofismul după care cineva nu poate căuta decît ceea ce aduce cu sine – ar fi mult prea simplu. Și totuși, trimiterea făcută la ceea ce este adus cu sine are o anumită legitimitate, căci ceea ce poartă autorul în bagajul său este prejudecata ultra-romantică după care a te afla în încurcătură poate constitui, tot atît de bine, o șansă. Așadar, dacă autorul preia în aceste pagini prezentarea coreferatului său, pe care l-a susținut ca răspuns la opiniile domnului Rau legate de credibilitatea politică, el o va face cu o anumită doză de ocazionalism – în paranteză fie spus, un lucru care ar trebui să-i fie mai puțin străin domnului Rau decît se presupune, dacă îți reprezinți politica doar ca pe o îndeplinire prozaică a obligațiilor față de patrie pe frontul energiei și al pensiilor. Un candidat la postul de cancelar federal este, oricum (sîntem în ianuarie 1986, încă mai înflorește floarea albastră a majorității absolute pentru partidul candidatului nostru), o persoană care, recurgînd la geniul ocaziei, acumulează experiențe în felul ei. Nu constituie oare candidaturile perioadele poetice ale vieții politice, măcar pentru faptul că, pe durata lor, nu se pot comite încă acele păcate ce sînt deja rînduite să facă parte din proza exersării mandatului? *Candidati,* ne aducem aminte, era, conform ritualului statului roman, denumirea dată acelor bărbați îmbrăcați în alb care, înveșmîntîndu-se într-un strai imaculat, se arătau dispuși să renunțe la nevinovăția lor – erau logodnicele principiului realității, al cărui potențial de dezvirginare a devenit proverbial încă de pe vremea romanilor. În cazul dat, nimeni nu ar merge atît de departe încît să-i ceară candidatului o nuntă politică drapată în alb, căci viața sa politică anterioară, derulată la nivel de land, este de notorietate publică; nici măcar pe terenul dubios al moralei politice nu se poate defini cît de des are voie un politician să-și piardă nevinovăția pînă să ajungă să nu mai fie considerat un începător. De pe acum, gurile rele nu încetează să susțină că s-ar vedea pe roba dalbă a domnului Rau o pată neagră, care s-ar trage de la emisiunile centralei nucleare de la Ibbenbüren, o pată atît de neagră încît nici o nouă integritate nu ar putea contrabalansa păcatele acumulate. Dar nu vrem să fim moraliști. Poate că în ziua de astăzi albul candidatului semnalizează mai mult decît un simplu ritual lipsit de obligații – și anume disponibilitatea de a se expune transformărilor de conștiință care conferă momentului acestuia al lumii profilul său filosofic.

Iată că a fost pronunțat cuvîntul care indică începutul intervenției noastre. Pentru a vorbi de asemenea transformări, astăzi nu avem de a face doar cu niște dezbateri cu caracter politic, ci și cu cauze dramatice, globale. Ceea ce pune pe gînduri este nețărmurita disproporție care se cască între competențele politicii și cerințele realității. Momentan, nimeni nu știe cum ar putea fi dirijate apocalipticele tendințe ale sistemului pentru a ajunge pînă în zona de eficiență a măsurilor de prevenire. Politica s-a transformat, în văzul tuturor, într-un joc de-a baba-oarba la nivelul cel mai înalt – dar cum jucătorii nu se lasă, practic, niciodată prinși, politica nu-și poate scoate năframa de pe ochi. Toți simțim cum, în această joacă copilărească cu ceea ce

este cel mai real, primejdia se amplifică și, chiar dacă aici se discută despre principiile politicii, chiar dacă se pronunță cuvîntul morală, de fapt este vorba de primejdie. Un aspect al primejdiei în care plutim ca subiecte și ca obiecte ale politicii constă, nu în ultimul rînd, în reducerea riscurilor amorale la nivelul întrebărilor morale, reducere menită să-i liniștească astfel pe cei aflați în primejdie. Nu în ultimul rînd însă, trebuie să se ridice în acest forum o obiecție de ordin filosofic. O filosofie a realului vorbește despre realitate ca primejduire și despre faptul că în ziua de astăzi primejdia este manifestă, nu în ultimul rînd, în disonanța dintre fundamental și urgent. Despre această disonanță va fi vorba în cele ce urmează.

Dacă vrem să caracterizăm filosofic primejduirea contemporană, atunci trebuie să ne decidem pentru o diagnoză ofensivă și să constatăm faptul că epocala strategie a excluderii întrebărilor referitoare la adevăr din sfera politicului și din procesul de civilizare (acum încep să se clatine și dinții) a ajuns, global, la un hotar. Revenirea a ceea ce fusese exclus își aruncă înainte umbra în serii de catastrofe simptomatice. Ea îi prezintă activismului modernității, abandonat de adevăr, o notă de plată dură. Dacă există un numitor comun pentru multitudinea de crize care brăzdează adînc conștiința contemporană, acesta ar putea fi dedus din secretul lui Polichinelle pe care îl divulgă catastrofele: mitul praxisului din epoca modernă moare, activismul occidental își trăiește amurgul idolilor. Ar însemna însă să subestimăm principiul praxisului dacă am vedea în dominația sa doar o simplă ideologie. Dacă praxisul ar fi fost doar atît, atunci el nu ar fi dezlănțuit niciodată puterea sa de a pune lumea în mișcare. Praxisul modern, susținut teoretic și flancat moral, a fost totuși capabil să scoată la iveală trăsături ale ființării rămase pînă atunci latente și să pună în mișcare structuri ale realității ce păreau de nemișcat. Mitul practicist al epocii moderne este o interpretare a ființei cu pretenții universale – și nimic mai puțin. Forța sa revoluționară de a se impune i-o datorează autorității tehnicii științifice și trucurilor sale, iar atractivitatea sa psiho-politică se datorește avantajelor unei etici individualiste a expresiei, a cărei învățătură se poate rezuma la mai-bine-să-faci-decît-să-suferi. În cadrul fenomenului practicist se reunesc toate acele mobilizări care marchează figura modernității pe tărîm economic, tehnologic, științific, militar, juridic și informațional. Praxisul, în acest sens special, este, în esență, un praxis al transformării și mobilizării, un atac asupra datului, o voință de pătrundere, dizolvare, reformare și mișcare în direcția unei mobilități crescînde. Toate aceste mobilizări își trag motivele epistemologice[4] din hotărîri conceptuale fundamentale ale tradiției metafizice, cu precădere din felul cum a dezvoltat iluminismul mai recent diferența dintre lumină și materie în raport cu relația dintre muncă și material.

Aufklärung-ul, s-ar putea spune, este o metafizică a luminii devenite agresivă, ea se organizează ca ofensivă a iluminării penetrante, care pătrunde

4. Motivele ontologice nu vor fi discutate aici, ele au fost interpretate în capitolul anterior ca eforturi de autonaștere ale subiectivității, ce-și construiește propriile sale lumi.

cu o forță incomparabilă dincolo de granițele naturale ale deschiderii-luminatoare, pentru a dezghioca și a face astfel accesibil înăuntrul pînă acum neluminat al lucrurilor. În numele *Aufklärung*-ului, vechea metafizică europeană a luminii intră într-un stadiu pragmatic, milenara mișcare intensificîndu-se de la inițiala contemplare a obiectului iluminat pînă la finala transformare a obiectelor în lumină. Transformarea în lumină înseamnă distrugere – reducere, eliberare, transformare, mobilizare. Este evident că, o dată depășite anumite praguri critice, mobilizările se transformă în explozii. În măsura în care, așa cum se întîmplă acum, construcția lumii începe să pîrîie din toate încheieturile, nu se mai pot ascunde dubiile privind rezistența modernității înțelese ca mobilizare. De aceea, critica tot mai răspîndită a practicismului occidental nu este una irațională, așa cum se susține acum peste tot de către cercuri interesate (există părerea că praxisul trebuie apărat de teorie). Nu, această critică invită la o lucidă analizare a ipotezei conform căreia toate marile riscuri ale prezentului pornesc de la catastrofe de mobilizare rațional previzibile.

Această pre-schiță a unui "discurs filosofic al prezentului" rămîne laconică. Ea nu face decît să atragă atenția asupra mizelor aflate în joc în cadrul actualelor reflexii asupra principiilor. Ar fi iluzoriu să vorbești despre o oarecare criză parțială, de exemplu despre erodarea credibilității politicii în ochii populației, dacă aceasta nu este inclusă într-un diagnostic mai general și mai radical. Actanții politici se pot feri să devină niște proști contemporani doar participînd la crearea unor asemenea diagnostice. Or, marea lor majoritate – s-o spunem deschis – trebuie considerați ca fiind taman acest lucru: niște proști contemporani. De aici rezultă, în primul rînd, criza credibilității politice. Pînă și partea cea mai opacă a publicului (ca să nu mai vorbim de cei care reflectează) își formează o impresie fatală despre comportarea clasei politice – în măsura în care această comportare nu este decît o deprimantă trebăluială de rutină, lipsită de orice spirit, fie el bun sau rău – derulare a unui practicism fantomatic și neostoit, rupt de evoluțiile conștiințelor mai sensibile la probleme (aflate "afară", în societate). Credibilitatea, dacă nu a politicii, atunci măcar cea a politicienilor, nu s-ar putea deci reabilita decît din acest unghi. În cele din urmă, este total lipsit de importanță dacă structura personalității unui politician este aptă pentru actul de guvernare; dacă face parte dintr-un partid sau altul; dacă este mai interesat de susținerea intereselor salariaților decît de cea a intereselor capitalului bancar; dacă cultivă comunitatea de valori cu oamenii cumsecade cu ocazia sărbătorilor religioase sau dacă se luptă cu prostituatele din fața unor hoteluri din New York pentru a-și salva portofelul. Toate acestea pot fi catalogate ca fiind păcate pardonabile sau virtuți secundare. Determinant rămîne însă în ce măsură el se califică drept subiect al unei conștiințe avansate a problemelor. Politicianul care ar avea această calificare ar îndeplini toate condițiile ce i se pot cere, toate păcatele specifice profesiei fiindu-i iertate. Doar că nimeni nu poate afirma că în Bonn sau în alte capitale asemenea purtători politici ai luminii se calcă în picioare de mulți ce sînt. Acest lucru nu este posibil –

fie doar și pentru că în societățile moderne apare o ruptură la nivelul sensibilităților, ruptură în care clasa politică și subculturile estetice, sensibile la probleme, se distanțează tot mai mult una de celelalte, nimicind orice speranță. Or, nu poți pretinde că nu vezi faptul că aici avem de a face cu apariția unei ucigătoare diviziuni a muncii între cei sensibili și cei ce pot duce multe: o diviziune pentru care există, cu siguranță, cauze mai profunde decît efectul extenuant pe care îl are ziua de lucru de paisprezece ore a politicianului. Probabil că, din perspectiva economiei vieții, nu este posibil să privești în craterul vulcanului și să dansezi în același timp pe buza lui (mai exact spus, să-ți instalezi biroul acolo). În tot cazul, de la Walther Rathenau[5] încoace, în politica germană nici un responsabil aflat într-o poziție înaltă nu a mai reunit inteligența politică, percepția estetică, capacitatea analizei sociologice și reflexia filosofică. Cu toate acestea, în acest domeniu nu trebuie acceptat nimic mai prejos de improbabil. Pentru a vorbi mai credibil despre credibilitate trebuie clarificat în ce ar consta criteriul ei substanțial. În asemenea treburi, diminuarea exigențelor ar însemna începutul sfîrșitului – raționalizarea unui faliment care a avut deja loc.

În cele ce urmează vom urmări această temă în trei direcții sau faze. Mai întîi va fi vorba despre faimosul "vid de credibilitate", care a fost descoperit și pus în discuție de către semanticienii politici acum cîțiva ani – un fenomen care a pătruns nu doar în vocabular, ci și, cu o anumită obstinație, în percepția despre sine a elitei politice. Apoi vom discuta ce premise filosofice se află la baza părerii că principiile s-ar lăsa "întrupate" în acțiunea cotidiană. Sfîrșitul îl vor constitui cîteva propoziții care susțin că este timpul și cazul de a lichida etica principiilor în favoarea unei etici a urgenței.

1. Dimensiuni ale vidului de credibilitate

Un vid și dimensiunile sale? Așa e scris aici negru pe alb, dar trebuie spus că bizarul exprimării a fost luat în considerare în mod conștient, deoarece corespunde cu însăși structura fenomenului (în măsura în care bizarul este, din punct de vedere estetic, omolog cu suspiciosul). Ca introducere, să constatăm următoarele: ingeniosul termen "vid de credibilitate" și-a putut cuceri cu atîta ușurință un loc în vocabularul politic al ultimilor ani pentru că aceștia au fost anii în care categoriile teoriei sistemelor, ale strategiei publicitare și ale punerii în scenă au invadat cîmpul "discursurilor" politico-morale, fără să li se opună vreo rezistență serioasă.

În viitor nu vom mai avea de a face doar cu *information gaps,* cu crize energetice, cu *Fulda gap* (coridorul favorit de pătrundere a coloanelor de tancuri

5. Walther Rathenau (1867–1922), om politic, industriaș și filosof german, a organizat economia Germaniei în timpul Primului Război Mondial. După război, ca ministru al reconstrucției și ministru de externe, a fost însărcinat cu plata reparațiilor către aliați, conform Tratatului de la Versailles. A fost asasinat în 1922 de către doi ofițeri aparținînd extremei drepte.

rusești), cu goluri ale pieței și cu lacune tehnologice, ci și cu *gaps* etice, precum cea a credibilității sau cea a predictibilității, care se oferă ca zone de operare pentru noile tehnologii ale interacțiunii. Cine își însușește această terminologie dovedește că a priceput regula de bază a pragmatismului, care susține că administrarea unei probleme trebuie considerată, pînă una-alta, drept rezolvarea acesteia. Aici se adeverește talentul politic elementar, anume capacitatea de a te face comod în mijlocul unor condiții neprielnice. Atunci cînd se vorbește despre “dimensiuni” ale vidului de credibilitate, lipsa este pur și simplu pozitivată; nu mai este o lipsă, ci o piață. De aici încolo, lipsa nu mai trebuie înțeleasă ca o ruptură în material sau ca o distanță între două mărimi – ea este un fenomen independent. Această pozitivare are și un efect benefic – precum în cazul unor demoralizări productive. Ea ajută de la bun început la introducerea unui potențial critic în descrierea fenomenului. Între substanța: politică, și atributul: credibilă, se interpune o rezistență, care nu mai permite realizarea unor legături perfecte. Politica credibilă ar fi un pătrat rotund. (În acest moment, corespondentul unui cotidian hamburghez de înaltă ținută lasă să-i cadă, demoralizat, bărbia pe piept, pentru el dimineața este pierdută, nu acesta este genul de limbaj cu care să poți merge înainte.) Pentru a da un exemplu: cea mai credibilă politică în ziua de azi este, fără doar și poate, cea a ayatolahilor iranieni, căci distanța dintre ceea ce sînt și ceea ce fac politicienii nu este nicăieri în lume mai redusă decît în cazul acestora; ei sînt, de departe, politicienii timpurilor noastre cu cel mai mult caracter și cea mai mare credibilitate. În comparație cu ei, mai noua politică chineză, de exemplu, este enervant de necredibilă, inconsecventă și lipsită, într-un mod fascinant, de caracter.

Este lesne de înțeles de ce în cazul politicienilor de carieră occidentali, care au obosit să le tot fie pusă la îndoială baza morală, se înfiripă fantezia că vidul de credibilitate ar trebui umplut. Căci ei își doresc să trăiască măcar o dată experiența curgerii fără de opreliști a fluviilor de aprobare dinspre guvernați spre guvernanți, visează ca, măcar o dată în viață, să fie exclusiv un mediu al poporului și să întrupeze o emanație credibilă și pură a intereselor generale. Acești politicieni se împotrivesc opiniei moral precare, conform căreia vidul de credibilitate ca atare este parte constitutivă a conceptului modern de politică în totalitatea sa. Dar, date fiind reținerile lor, trebuie să insistăm asupra legii fenomenului: pentru politica mai nouă, credibilitatea nu este posibilă decît ca relevare a condițiilor incredibilității ei.

În acest punct se impune o lecție de istorie. Începînd din epoca absolutismului și, mai pregnant, din faza regicidă a Revoluției Franceze, puterea politică a fost desacralizată pas cu pas în lumea modernă occidentală. Din acea perioadă, exercitarea puterii politice stă mai puțin sub lumina venită de sus, cît sub presiunea aprobării ce vine de jos. Această schimbare a bazei de legitimare este însoțită de o transformare profundă în ceea ce privește modul de acțiune al puterii și al actului de guvernare, aceasta caracterizîndu-se printr-o crescîndă depersonalizare a puterii, prin birocratizarea politicii și prin așezarea procedurilor de decizie deasupra acumulării acute a proble-

melor. Astfel, puterea devine, pe de-o parte, mai difuză și mai indirectă, pe de altă parte mai penetrantă și mai omniprezentă. Acestea sînt truisme. Ele ne lămuresc de ce a devenit dificil să vedem desfășurarea proceselor politice într-o lumină transfigurantă, "mai înaltă". Secularizarea politicului a lichidat rezervele de loialitate romantică și atașamentul patriarhal ce pot să fi existat între autorități și populații în epoca guvernării directe. Atîta timp cît nu apare o figură carismatică, care să schimbe mersul lucrurilor, modernitatea nu permite, datorită trăsăturii sale fundamentale seculare și raționale, o restaurație sacral-politică.

De atunci încoace, spațiul politic a devenit un prozaic loc de muncă și de luptă. Aici se mișcă cei care reușesc să toarne patimile lor existențiale în formatul "intereselor" practice. În înțelesul modern, politica este ceea ce rămîne după ce pasiunile sînt puse între paranteze și pot fi înghesuite în zonele religioase, estetice sau erotice ale "privatului". Numai prin această modificare determinantă pot să fie transformați oamenii în subiecți politici de tip modern: de abia cînd se reduc de la ființe pasionale la subiecți cu interese, ei vor cîștiga statutul de persoane politice. Se poate presupune că tocmai în stilizarea antropologică a lui *homo politicus* într-un subiect modern cu interese trebuie căutată sursa oricărei forme de disconfort privind "lipsa de credibilitate" a politicii. Căci individul poate deveni subiect politic numai în măsura în care este capabil să facă abstracție de ceea ce acordă existenței sale o dimensiune "autentică", o dimensiune "credibilă". Doar prin neutralizarea a ceea ce este cel mai important din punct de vedere existențial se naște ceea ce mai nou se numește politicul. Ivită dintr-o refulare, politica trebuie să se impună, în același timp, drept cel mai important surogat a ceea ce este cel mai important. Acest lucru poate să-i reușească doar în măsura în care se poate îngriji ca nimic să nu ajungă mai important decît ea însăși. De aceea, politica nu este atît arta posibilului, cum spunea Bismarck, cît arta a ceea ce se află pe locul al doilea ca importanță – pasiunea ei este neutralizarea pasiunilor. Această politică, "artă a statului", există din epoca absolutismului, cînd statul modern incipient a început să crească peste pasiunile și confesiunile religioase absolutizate prin război, devenind un metaabsolut de un gen special. Acolo unde s-a înstăpînit dumnezeul muritor, statul modern de definiție hobbesiană, confesiunile și pasiunile sînt neutralizate, prin transformarea lor în probleme private; ele nu vor mai fi acceptate drept *casus belli* sub nici o condiție acceptabilă și mai ales ca mobil pentru războaie civile. (Validitatea acestei reguli poate fi controlată recurgîndu-se la excepțiile pe care le constituie Irlanda de Nord și Libanul; ambele cazuri de depasionalizare nereușite, de politizare sau de etatizare de "interese" eșuate.) Din vremea absolutismului este validă figura bicefală a suveranului și a supusului – ea trăiește mai departe în figura juridică a cetățeanului, pentru care momentele de supunere și de suveranitate se întîlnesc într-un soi de supunere față de sine însuși. Cetățeanul este personajul politic al cărui "propriu interes" constă în a avea interese politice, și nu pasiuni.

Deoarece în cultura politică a epocii moderne pasiunile trebuie privatizate și neutralizate, subiectele politice respective sînt, prin constituție, de natură abstractă. Prin această stare de fapt, cucerirea politică a modernității coincide cu slăbiciunea sa cea mai mare: deși orînduielile ei sociale sînt clădite pe ignorarea pasiunilor, acestea sînt obligate, într-un mod profund paradoxal, să producă o pasiune pentru abstract – altminteri se frîng imediat armăturile psiho-sociale, menite să asigure coeziunea marilor sisteme. Or, să-i poți înflăcăra pe oameni pe o perioadă îndelungată pentru frig, iată o întreprindere totdeauna problematică. Am putea avea impresia că așa ceva aduce cu un tur de forță de natură alchimică, care nu era prevăzut în dotarea antropologică a lui *homo sapiens sapiens* (dar poate că urmează să se mai adauge un *sapiens* pe lîngă celelalte). Excepții de la aceste paradoxuri fac doar două grupuri: aceia care și-au ales politica drept meserie; în cazul acestora, pasiunile proprii, în măsura în care acestea mai există, sînt puse în slujba profesiei ca o contribuție subiectivă; sau aceia care, profani fiind, se angajează cu patimă ofensivă la ivirea unor noi teme politice acute. Atunci cînd se întîmplă acest lucru, pasiunile sînt deprivatizate – iar politologii vorbesc de "mișcări sociale". Expresia aceasta nu are degeaba conotații alarmante, ea amintește de reîntoarcerea, oricînd posibilă, a "ceea ce este cel mai important" în arena politică. Mișcările sociale dovedesc într-adevăr faptul că reducția pasiunilor la interese, care are loc în epoca modernă, este o operație antropologic labilă, ce poate fi pusă peste noapte sub semnul întrebării de către așa-numitele răbufniri fundamentaliste. Pentru politicienii de carieră un asemenea fundamentalism este, datorită naturii sale, ceva suspect; căci regulile jocului profesiunii lor le spun că oamenii nu au fundamente, ci principii, nu au pasiuni, ci interese, nu au axiome, ci opțiuni.

Așadar, cel ce vrea să studieze vidul de credibilitate acolo unde acesta apare inițial trebuie să se lămurească cum ia ființă subiectul politic modern prin autoreducție la reprezentarea de interese și prin supunere față de sine a cetățeanului. Deoarece indivizii ar trebui, pe termen lung, să se chircească și să se usuce în acest proces de reducție, compensările sînt pentru ei de importanță vitală. În jargonul existențialist, asemenea compensări sînt numite angajamente (angajamentul este pasiunea ca decizie). Angajamentului nu i se deschid decît drumurile către profesionalism sau către fundamentalism – ambele forme de compensare, care sînt receptate, pe drept, ca fiind mai puțin credibile decît este ceea ce necesită să fie remediat. Dacă împărțim clasa politică în cei ce fac treabă și în cei care bat cîmpii, identificăm într-o manieră mai instinctivă cele două mari variante ale incredibilității politice moderne. Părerea noastră este că dimensiunea primă a vidului de credibilitate nu este, așadar, așa-numita "înstrăinare" a politicii de "interesele autentice ale populației", cum vrea să ne convingă că ar sta lucrurile o politologie de doi bani, ci înstrăinarea populației de pasiunile sale în folosul acelor interese care sînt implantate subiecților asemenea unei inimi artificiale – este vorba, pentru a menționa acest lucru doar în treacăt, aproape integral de interese legate de mobilizare. Problema principală nu este că insti-

tuțiile se independentizează și se separă de interesele bazei, ci că baza se desparte de sine însăși, pentru a lua parte, ca subiect politic, la proiectul de mobilizare al epocii moderne. Credibilitatea nu este, așadar, în primul rînd o temă a eticii politice, ci una a antropologiei politice. Explicarea vidului de credibilitate prin înstrăinarea dintre politicieni și populație nu surprinde, pe de altă parte, decît o dimensiune secundară. Nimeni nu va nega că și ea are perfidiile ei și că poate fi o sursă a disconfortului față de politică. Faptul însă că între așa-numitele mandate ale electoratului și funcțiunile politice nu există o relație de reproducere pură, deoarece obstinația funcțiunilor subminează reprezentarea curată, este, în cele din urmă, un fenomen relativ inofensiv în comparație cu transformarea indivizilor în subiecte politice de interese și cu substanțialele urmări de natură antropologică pe care această transformare le implică. Cum fiecare individ este, pe teatrul politic al lumii, propriul său deputat, care încearcă să-și reprezinte propriile interese, ține de interesul lui să se lase reprezentat de reprezentanții optimali ai intereselor sale. Dar atît timp cît politica se constituie punînd între paranteze ceea ce este cel mai important, nu se poate scăpa de gustul fad care însoțește toate acțiunile întreprinse în spiritul reprezentării de interese. Poporul reprezentanților de interese se uită într-o oglindă atunci cînd își privește reprezentanții politici – și avem de a face cu o recunoaștere de sine atunci cînd ceea ce se uită la el din oglindă nu îi stîrnește nici un entuziasm. Acest popor privește cu o inimitabilă combinație de suspiciune servilă și dispreț răutăcios fremătarea clasei politice, care îi furnizează pe reprezentanții săi legali. Dacă politicienii sînt aproape totdeauna nepopulari, acest lucru nu se datorează faptului că s-ar fi înstrăinat de popor, ci pentru că seamănă ca două picături de apă cu el. Iar poporul este rar într-atît de orbit încît să se considere popular. Cînd nu mai știe ce să facă mai departe cu sine însuși, poporul îi alege, cu un instinct care nu dă niciodată greș, pe cei care îl afundă și mai tare în această stare. Iată în ce constă secretul psiho-politic al guvernelor neoconservatoare, care dau tonul în ziua de astăzi în aproape întregul Vest. Ele redau cu precizie reacția fugii colective înspre dorința ca lucrurile să decurgă în continuare ca pînă acum, dorință în care s-au ancorat majorități deziluzionate de alegători, ghidați fiind de către interesele lor. Braț la braț cu aceste majorități, neoconservatorismul a deschis la nivel politic o nouă epocă a inapetisantului; el a impus, ca etichetă oficială, incapacitatea de a se speria de sine însuși. Dar popularitatea sa nu poate fi separată de concomitenta sa impopularitate. El găsește majorități electorale pentru că acestea găsesc în el o formă previzibilă de incredibilitate. Publicul are totdeauna motivele cele mai mari de a considera că politicienii săi sînt lipsiți de credibilitate atunci cînd aceștia sînt așa cum se dorește ca ei să fie. Atîta timp cît reprezintă poporul – așa cum este el – într-un mod adecvat, vor fi la fel de lipsiți de credibilitate ca și acesta. Cine guvernează în numele poporului își vede mandatul emanînd de la ceva indefinibil, labil, fluctuant, dezinteresat de orice în afară de interese, ce își exprimă confuzia periodic, în alegeri generale, libere, egale și secrete. Nenorocirea reprezentan-

ților poporului nu este că se distanțează prea mult de popor, ci că nu se pot distanța destul pentru a fi în stare să prefere receptivitatea lor pentru ceea ce este urgent interesului pentru interese. Politica este totdeauna prea aproape de cetățean pentru a se putea apăra optimal, prea aproape de oameni, care se află la mile distanță față de ei înșiși – la dreapta de-neocolitului, la dreapta morții și a vieții.

2. Vocea și corpul – sau: Cum ia parte politica la criza metafizicii întrupării

Cînd deficitul de credibilitate pătrunde în conștiința de sine a actorilor, el este resimțit ca o lipsă de "întrupare". Acum știm de ce lucrurile nu pot sta într-altfel, căci subiectele politice devin, prin substracția pasiunilor lor, asemenea unor corpuri vide. Nu fără motiv se numește voce[6] restul care rămîne după ce s-a făcut abstracție de ceea ce este cel mai important. Cine a trecut prin politizare nu mai păstrează din sine decît vocea, cu care nu se poate exprima nimic din ceea ce face bogăția și suferința vieții. Această voce este monosilabică și rigidă, nu spune decît da și nu; nu vorbește niciodată spontan despre viața ei, reacționează la propuneri electorale, bifează și, scumpă la vorbă, se limitează la minimumul de semne aprobatoare sau dezaprobatoare. Vocea politică este atît de strîns înrudită cu muțenia, încît abținerea de la vot spune cîteodată mai mult decît a-l exprima – cum știu prea bine cei care vin din democrațiile populare, unde alegerea și aprobarea sînt sinonime. Prin comparație, dreptul vestic de a nega este, pe bună dreptate, lăudat ca fiind, la nivelul vocabularului politic, o îmbogățire în direcția bisilabismului. Dar, indiferent dacă dreptul de vot se exprimă mono- sau bisilabic, el implică, în orișice caz, contradictoria pretenție față de indivizi ca în exprimarea lor politică să-și dezacordeze sau să lase să amuțească toate celelalte coarde ce țin de corpul sonor al existenței lor. De aceea, membrii mai sensibili ai clasei politice au încercat să introducă un discurs etic, pentru a-și depăși afazia, ce nu mai poate fi tăinuită. Ei intuiesc cît de important ar fi ca distrugerile limbajului să fie supuse terapiei, căci ele sînt corelate cu reducția politică de la bogăția expresiei la dreptul de vot. Politicianul mai reflexiv, confruntat cu această situație jenantă, a fost în mod tradițional ajutat de intelectualul clasic, care, în calitatea sa de purtător de cuvînt al experiențelor colective de contradicție și de viață, și-a creat un limbaj existențial dens. Intelectualul politic, așa cum s-a întrupat în figuri de rangul lui Jean-Paul Sartre, Heinrich Böll sau Ernesto Cardenal, a avut, într-o epocă care pare să se fi încheiat, funcția unui logoped politic. El purta în fața publicului o luptă urmărită cu mult interes, dar solitară, împotriva monosilabismului. Scriitorii stîngii au fost cei care au încercat, cu precădere, să inoculeze

6. Substantivul german *"Stimme"* înseamnă atît "voce", cît și "vot". *(N. tr.)*

în sfera publică limbi care urmau să fie atît de complexe și de excesive încît pînă și viața individuată să se poată recunoaște în ele.

În acest moment sînt multe indicii care arată că intelectualii se retrag din această funcție – poate pentru că timpurile au devenit prea defavorabile naivității. Un lucru este indiscutabil: epoca contemporană trece printr-un fel de amurg al intelectualilor; în ea a sosit ceasul experților și avem de a face, concomitent, cu demisia generaliștilor morali. Inteligheņția, clasa care contrazice, trage noi linii de demarcație pe harta realului. Faptul că ar exista un numitor comun între politică și viață nu mai este crezut astăzi nici măcar de către intelectualii a căror menire era să-și facă în mod public iluzii în acest sens. Încă la începutul anilor douăzeci, scriitorul Hugo Ball a vorbit despre "o nouă epocă a catacombelor" care îi paște pe intelectuali. Acest ager critic al *Zeitgeist*-ului german a remarcat atunci fractura ironică ce putea fi descoperită în procesul de producere politică a viitorului. Pe cînd viața publică era dominată de stimulatori vitali, care se împăunau cu Noul Realism, cu Noile Valori și cu anunțarea Noii Epoci într-un stil de iacă-noi-trăim și într-un ton de noi-sîntem-partenerii-destinului, pentru Hugo Ball viața intelectuală se știa deja condamnată la o existență subterană. Doar retrăgîndu-se în umbră și resemnîndu-se să fie disprețuită de făuritorii viitorului ea a putut să contribuie pentru ca măcar ceva demn de a fi trăit să supraviețuiască iernii de o sută de ani. Numai cu greu se poate scăpa de sentimentul că o asemenea situație se repetă astăzi, însă într-o formă mult mai acută și mai globală decît în anii douăzeci.

De cînd inteligheņția se comportă rezervat și își reduce pînă la un minimum monosilabic contribuția sa verbală la politic, politicienii se văd obligați să recurgă doar la ei înșiși în tentativa de a revitaliza spiritualmente meseria lor. Ei trebuie să înceapă acum, cu mijloace proprii, să facă din vocile-voturi din nou limbi nuanțate. Printre cei care încearcă acest lucru în mod serios, se remarcă drept cei mai buni acei politicieni care nu ascund dificultatea temei pe care și-au asumat-o. Cînd subiecții politizați nu își mai exprimă doar votul, ci urmează să și vorbească, ei trebuie să se întoarcă pe drumul abstracției, pînă la sursa existențială a limbii. Trebuie recunoscut că este vorba de un drum dificil, care frizează imposibilul. Se poate cere de la roboții telefonici să vorbească liber? Poate fi făcut eul politic lipsit de trup, care este și mai descărnat decît anorexicul cogito al lui Descartes, să vorbească, așa, dintr-o dată, ca din viața umană plenară? – Recursul la principii devine sugestiv pentru cei afectați de abia cînd s-a ajuns în această situație stînjenitoare. Căci principiile par să anihileze, o dată ce sînt "întrupate personal", lipsa de corporalitate din politică. De aceea, în discursul noilor căutători politici ai moralei "principiile" joacă rolul de garanți ai plenitudinii personalității și ai identității așezate pe un fundament amplu. Cel ce "întrupează convingător" principii mai înalte pare, așadar, să aducă în jocul politic ceva substanțial – din el nu vorbește doar monosilabismul fantomei de exprimare a votului, ci un principiu incarnat, un element de cultură individuală. Cine întrupează principii are legate greutăți jur-împrejurul

său, este înzestrat cu gravități caracteristice, ce nu pot fi înlăturate cu prea mare ușurință, și este prevăzut cu un șasiu moral, care nu poate fi deformat prea ușor. Este, de altfel, evident, că numai acei politicieni devin populari (în limitele posibilului) care se disting printr-o anume gravitate bine intenționată și, mai ales, printr-o greutate pămîntească ce nu este ușurată de o idee sau alta – de parcă populația nu ar vrea să piardă viziunea generală a ceea ce întrupează responsabilii săi cei mai importanți. Cel ce susține principii urmărește să devină într-acest fel previzibil – lucru care se dovedește a fi o virtute în sfera în care crearea de previzibilitate face parte din măsurile ce contribuie la formarea încrederii. Efectul scontat nu va fi atins fără un grad înalt de inerție dornică de întrupare. Unde duce însă o asemenea bucurie de întrupare, cu principiile ei ferme, ne-o demonstrează mai-marii politicii, care se întîlnesc la Geneva, în Islanda, la Viena sau altundeva, pentru a-și împărtăși inerția. (Aceste rînduri sînt, în mod vizibil, scrise înainte de tratatele de la Washington din 1987.) Ei dau impresia că dialogul politic nu este decît o altă denumire pentru un concurs de elocință susținut de persoane cu handicap de vorbire. Psihologia politică a întrupării de principii ni se prezintă aici din perspectiva ei înfricoșătoare – dovedindu-se, pe deasupra, că în ultimă instanță este mai puțin vorba de o problemă psihologică și mai mult de una legată de logica puterii. Căci, dacă subiectul politic întrupează ceva, atunci întrupează nu atît principiile sale morale, cît într-o mult mai mare măsură rațiunea de a fi a țării sale, a partidului său, a sistemului său, a părții sale de piață. Ca incarnări ale acestor mărimi, vocile politicienilor sînt totdeauna de o substanțialitate înarmată pînă în dinți și de o elocvență nimicitoare. Dacă toți concurenții din arena politicii mondiale își întrupează în mod hotărît principiile – și o fac cu bugete imense –, atunci sistemele de armament sînt adevăratele purtătoare ale întrupării noastre de principii. Ele fac valorile noastre credibile și tăria noastră de caracter convingătoare. Politicianul care își întrupează principiile sale cel mai bine este acela care și-a instalat convingerile pe rampele de lansare – pe sol și, în curînd, și în cer.

Date fiind aceste reflecții privind relația dintre voce și trup în politică, ce se abat, într-o oarecare măsură, de la o normă edificantă, se impune să spunem un cuvînt legat de premisele metafizice ale conceptului de întrupare. O dată acestea devoalate, va dispărea numaidecît falsa inocență cu care vorbește politologia, predominantă și în Bonn, despre principii și *întruparea* lor. În cazul acestui concept, nu se recunoaște pe dată faptul că el reprezintă o figură de gîndire a platonismului, mai exact un teologumen ioanit, care s-a scoborît din înălțimi, regăsindu-se pînă și în jocuri de cuvinte banale. În tradiția metafizică, ființarea se organizează, pentru a vorbi popular, în înalt și jos, între fundamental și ocazional, între o sferă spirituală și una materială, dintre care cea dintîi este plină de idei, de principii sau Cauze Prime și de categorii și forțe divine, pe cînd cea de-a doua conține materia, lipsită în sine de însușiri, care, întunecată, fără de spirit și vană, trebuie să se lase pe mîna forțelor formale superioare. Materia, ca substanță pentru forme, devine recognoscibilă și reală în măsura în care pătrunde lumina de sus în ceea ce

este lipsit de lumină, pentru a scoate la iveală din materialul amorf figuri structurate și pline de însușiri. Vizibilitatea a ceea ce este vizibil se bazează doar pe trecerea prin substanță a luminii ce pleacă din idee. Aplicarea acestui model metafizic, cu consecințe extrem de ample, se întîlnește în cristologia Evangheliei după Ioan, unde realizarea ideii este interpretată ca întrupare a Cuvîntului, iar aceasta, la rîndu-i, ca întrupare a lui Dumnezeu în om. Cuvîntul se face carne – aceasta este schema de bază a ideilor determinante ale întrupării și realizării, care au modelat acțiunea și producția oamenilor din Occident. Chiar și astăzi, cel care, în acțiunea politică, face apel la întruparea principiilor, contractează o ipotecă, fie că e conștient sau nu, cu evanghelia platonică. Cîteodată se ajunge pînă la a recurge în mod deschis la o *imitatio Christi* politică, în măsura în care unii politicieni se prezintă ca întrupări ale logosului – fapt întîlnit mai ales în lumea protestantă. Trebuie să sperăm din toate puterile că domnul Rau nu va construi campania electorală a partidului său și pe a lui însuși pe o evanghelie a lui Ioan a credibilității – acest lucru nu ar fi doar greșit din punct de vedere tactic, ci ar fi, în primul rînd, suspect din punct de vedere ontologic. Ce se întîmplă în asemenea ocazii s-a putut studia extrem de recent în cazul președinției lui Jimmy Carter, care a avut mult de suferit de pe urma conflictului dintre cristologie și machiavelism. Experiențe asemănătoare pot fi garantate oricui preia o asemenea funcție și care are premise asemănătoare. Incarnarea de sus duce invariabil la demoralizare – sau la martiraj (în trecere fie spus, două categorii subapreciate de către politologie). Demoralizarea decurge din poziția de superioritate pe care o au condițiile în comparație cu principiile. Cine consideră demoralizarea drept răul cel mai mare să nu precupețească efortul de a cerceta contrariul: căci acolo unde principiile sînt mai puternice decît condițiile – precum în cazul comunităților ascetice, al subculturilor iacobine și al sistemelor totalitare –, principiul își impune incarnarea în detrimentul întregului rest de viață.

Putem gîndi o alternativă la schema incarnării logosului sau a întrupării principiilor? Credem că acest lucru este posibil. Alternativa se clarifică tot mai mult în cadrul gîndirii filosofice actuale, ea fiind cea care asigură sprijin din punctul de vedere al istoriei spiritului și livrează criteriul logic, ambele necesare pentru multiplele tentative de dezvoltare a ceva substanțial nou în așa-numitele culturi alternative. În cultura postmetafizică, care ar fi într-adevăr o alternativă, se instalează treptat conștiința faptului că nu cuvîntul trebuie să se întrupeze, fie și prin forță, ci că este îndeajuns să se facă loc tendințelor spontane ale cărnii de a-și spune cuvîntul. În această situație, nu mai este vorba de a întrupa principii în acțiune, pentru a supune pe această cale masa inertă unei forțe de incarnare venite de sus; în loc, ar trebui înțeles tot mai *ad litteram* faptul că ține de dinamica proprie a proceselor de viață să se lumineze în inteligente și stimulante relații cu ele însele. Gîndirea întrupării a căzut în capcana propriei sale violențe și se zbate în ea pînă la moarte – oricum, în aceasta a constat forța făuritoare de istorie a metafizicii. Însă în gîndirea alternativă a trupului s-a schimbat deja direcția. Pe scurt: pe cînd punctul logic final al constrîngerii întrupării principiilor ar fi totala

lichidare a cărnii în favoarea Cuvîntului, în procesele de învățare postmetafizice se deschid nesfîrșite perspective spre iluminarea de sine a vieții. Moralismul gîndirii în concepte de întrupare este doar o anexă a unei metafizici latent necrologice, care mînă viața spre punctul realizării mortale. Cine încearcă cu destulă hotărîre să gîndească morala și politica din unghiul relațiilor cu sine ale unor ființe corporale inteligente trebuie să renunțe la gîndul întrupării principiilor, pentru a face loc unei experiențe de sine care să arate cu totul altfel.

3. De la etica fundamentalului la etosul urgentului

În lupta dintre tine și lume, susține lumea.
Franz Kafka

Conform tradiției clasice, filosofia este un soliloc al sufletului. Ea pleacă de la premisa că sufletul nu trăiește în deplin consens cu sine însuși, ci că resimte înăuntrul său o ruptură, prin care se confruntă partenerii solilocului. Această convorbire cu sine ne poate împărtăși experiența bizară, și totuși cotidiană, că o parte din noi pășește înaintea noastră, alta rămînînd în urmă. Această stare de tensiune, care constituie o premisă psihologică a autoreflexiei, este definită în limbajul comun ca starea de a avea conștiință. Conștiința care se face remarcată este *eo ipso* o conștiință care se află într-o stare de tensiune cu ființa factică. În măsura în care unii indivizi dezvoltă o conștiință ce se lasă simțită, ei se află înaintea propriei lor realități și pot purta, cel puțin din cînd în cînd, ceea ce se numește un soliloc filosofic. În mod tradițional, instanța sufletească ce se manifestă drept conștiință este considerată ca "vocea cea mai lăuntrică". Ea poate însă apărea ca atare doar pentru că, deși vine "din mine", se comportă față de mine precum ceva care îmi este superior și aleargă înaintea problematicei mele stări factice a lui a-fi-așa-cum-sînt. Doar în măsura în care sînt nu doar identic cu mine însumi, ci și superior mie, voi fi capabil să port un soliloc filosofic, în care vocea magistrală a conștiinței se conversează cu babilonia de voci ale afectelor, calculelor și intereselor. Conștiința are funcția de organ cibernetic sau hegemonic al sufletului, care raportează condițiile reale ale vieții conștiente la conceptele de autoreglare cele mai înalte – pe scurt, la ideile morale.

Iar cînd la Bonn se vorbește despre întruparea credibilă a principiilor în politică, putem descoperi în această formulare și un împrumut de la modelul conștiinței, așa cum a fost el formulat de către filosofia morală clasică. Fapt care sugerează că subiectul politic s-ar putea orienta spre schema solilocului nu numai în cazul intimei percepții de sine, dar și în acela al acțiunii sale în lume, al unei convorbiri în care conștiința individuală este în același timp învățăcel și maestru. Conștiința nu ar mai fi atunci doar instanță de reglare autocomunicativă în relația interioară a individului cu sine însuși, ci, în același timp, și sediu al unei înțelepciuni ce se află totdeauna înain-

tea tuturor evenimentelor din lumea exterioară. Credința într-o acțiune politică dirijată de principii face presupoziția îndrăzneață (și doar aparent convențională) că s-ar afla ceva în suflet prin care, în principiu, acesta s-ar fi depășit deja nu numai pe sine, dar ar fi depășit și lumea de "afară". Drept urmare, conștiințele nu ar fi doar instanțe în relația internă a indivizilor, ci și mărimi cu funcție de reglare în relațiile lor externe.

Trebuie recunoscut că aceasta este o idee seducătoare, deoarece promite o superioritate niciodată deziluzionabilă a organului sufletesc suprem asupra așa-numitei realități. Dacă ideea ar fi valabilă, atunci ea ar garanta posibilitatea de a depăși nu doar propria viața sufletească empirică, ci și mersul lumii ca întreg, situîndu-ne, o dată pentru totdeauna, înaintea mersului lumii, datorită unui tezaur de principii eterne. O atare conștiință autonomă a principiilor ne-ar face invulnerabili în fața impactului evenimentelor și ne-ar apăra de transformarea condițiilor date. Pe cînd afară lumea clocotește și se rostogolește confuz în vîrtejurile mobilizării, noi putem să ne retragem în citadela interioară și să ne imunizăm față de mersul lumii prin contemplarea universaliilor pururea înscrise în conștiința noastră reflexivă.

Se vede cu ușurință punctul din care această nobilă speculație începe să devină mioapă – atît de mioapă cît trebuie să ajungă ceva care își propune să oprească gîndirea în stadiul spiritului estetist, înainte de a fi răzbit de cruzimea analizei. Dacă analizăm fenomenul conștiinței în mod critic, se va vedea imediat că este imposibil ca aceasta să fie înțeleasă doar ca o mărime autonomă, internă și superioară lumii. Deși se prea poate ca, la o contemplare imanentă, să pară că dotarea cu principii a subiectului se află întotdeauna înaintea oricărei posibile întîmplări ce ar avea loc în viață sau în suflet. Starea de fapt determinantă o descoperim însă de abia cînd luăm în considerare faptul că însăși apariția conștiinței este un eveniment care se petrece "în" lume. Acest eveniment este orice altceva decît unul oarecare – nu este o coincidență printre atîtea altele, ci iruperea dramatică a conștiinței în lume, care devine astfel lume pentru conștiință. Numai că acest lucru nu face indiferentă orice altă evenimențialitate viitoare a procesului lumii. O lume în care se află conștiința – și care este știută de conștiință – este, tocmai din această cauză, mai mult decît o simplă colecție de evenimente ce ar putea fi tratate după principii ale conștiinței. Deoarece totdeauna venim mai întîi pe lume și nu putem presupune că vom fi "în-lume" o dată pentru totdeauna, conștiința noastră asupra lumii nu poate să se hrănească doar din înnăscut, asimilat sau adus-cu-sine. Pentru a spune lucrurile atît de șocant pe cît sînt: conștiințele *nu* sînt în primul rînd relații cu sine ale indivizilor, ci relații cu sine ale lumii, chiar dacă este adevărat faptul că doar indivizii intră în discuție ca locuri de întîlnire ontologice ale unor asemenea relaționări cu sine ale lumii. Lumea creează, în timpuri diferite, diferiți indivizi înzestrați cu conștiință, atunci cînd se impune ca, în afacerile ei interne, problemele lumii să fie reglate prin intermediul conștiințelor individuale.

Asemenea formări de conștiință pot însă să eșueze – și ele eșuează într-adevăr în marea majoritate a cazurilor. Printre altele, atunci cînd indivizii

nu dezvoltă nici o relație reală cu lumea și se opun să se individueze – fenomene tipice în cazul celor guvernați de interese și al oamenilor cu o mentalitate de consumator ultim; sub semnul lor, individuația este excepție, iar piticizarea regulă. Formarea de conștiință ca relație a lumii eșuează însă și atunci cînd indivizii se cramponează de principii, ducînd la eșecul urgentului din pricina fundamentalului. Cuvîntul-cheie este (din nou) neoconservatorismul. Căci ce este el altceva decît mobilizarea vechilor principii împotriva noilor sensibilități? – Ce altceva realizează el decît o cinică desensibilizare în fața imperativelor care cer noi formări de conștiințe, devenite indispensabile sub semnul pericolelor fără precedent? Rămîne încă o întrebare care nu și-a aflat răspunsul, dacă partidele social-democrate și cele socialiste se vor alătura unor asemenea desensibilizări înfrumusețate moral. În această privință, ele sînt dintotdeauna partidele celei mai puternice ambivalențe, deoarece, pe de o parte, reacționează relativ sensibil la dezvoltarea noilor imperative practice – acest lucru ține de tradiția lor, apariția mișcării muncitorești fiind ea însăși un asemenea nou imperativ –, iar pe de alta se află continuu în primejdia de a se fereca într-un lagăr închis prin confesiunea de credință față de principii ferme și interese definite. În acest sens, moralismul politic care bîntuie acum peste tot este forma cea mai pernicioasă de orbire politică, pentru că el vrea să considere ca valabil pentru întreaga lume ceea ce crede că poate fi mulțumit cu sine însuși. Desigur că aceste reflecții nu vizează un scurtcircuit imoralist dintre o lume fără scăpare și suflete fără conștiință, ci o implicare medială a conștiințelor mișcate în autoreglarea lumii. Evident că în acest caz trebuie să gîndim lumea ca fiind un proces inteligent și generos, care, nu se știe cum, are posibilitatea de a avea bune intenții față de sine. Conștiințele individuale ar fi senzorii inteligenți ai unei lumi care, tocmai prin apariția acestora, poate intra într-o relație de autovindecare cu sine însăși. Nu prea ai cum să fii drept față de fenomenul vieții dacă nu iei în considerare o ontologie a efectului Münchhausen. În cadrul acestui efect atît de uimitor și plin de succes, noile formări de conștiință ar putea fi interpretate drept agenți ai autosalvării realului. Ele ar fi, ca să zicem așa, ciuful, iar primejdia, ceea ce trage de ciuf[7]. Automedierea salvatoare a lumii presupune că vocea conștiinței este tocmai vocea primejdiei în care lumea se vede (prin intermediul inteligenței lucide) planînd. Discursul privind conștiința nu mai este legitim decît avînd această funcție. În restul cazurilor, obsesia de sine a conștiinței moralizante duce la formele lipsei de conștiință cele mai pure, cele mai rele. Cum se întîmplă așa ceva este ilustrat de poziția Vaticanului cu privire la problema controlului nașterilor.

Nicăieri nu este formulată mai pregnant interpretarea ontologico-autosalvatoare a procesului lumii decît în cele două versuri ale lui Hölderlin din *Patmos:* “Dar unde este primejdie,/ crește de asemenea ce-aduce salvarea”.

7. Într-una din povestirile al căror erou este baronul Münchhausen, acesta susține că s-ar fi salvat de la înec trăgîndu-se de păr afară din apă cu propria-i mînă. *(N. tr.)*

Citate adesea, rar înțelese, aceste versuri au devenit deviza unei filosofii a salvării, în care creșterea a ceea ce aduce salvarea este interpretată, deopotrivă aplicat și vag, ca fiind o mobilizare cantitativă de forțe contrare. De fapt, creșterea a ceea ce aduce salvarea trebuie înțeleasă ca o diminuare – anume ca reducerea rezistenței subiectivităților rigide față de urgențele procesului lumii. Ceea ce crește, o dată pricepută primejdia, este capacitatea de a ceda a subiecților în folosul perceperii calităților lor extatice și mediale. Creșterea a ceea ce aduce salvarea presupune permeabilitatea indivizilor la imperativele încă nespuse ale primejdiei. De aceea, criteriul unei politici care nu se străduiește doar din considerente cosmetice să realizeze o nouă formulă de credibilitate va consta în ascuțirea auzului la primejdii. Dacă primejdia este înțeleasă ca moment al noilor formări de conștiință, atunci nu se mai poate gîndi conștiința doar ca fiind instanța care amintește principii generale în conversația pe care o poartă sufletul cu sine. Conștiința este, în această funcție schimbată, urechea pentru urgență. Dacă n-ar auzi decît propriile sale principii, atunci acestea n-ar fi decît un nume de împrumut pentru impenetrabilitatea conștiinței și pentru autosatisfacerea purtătorilor de conștiință politici. Conștiința, gîndită ca ureche, nu spune nimic – ceva se lasă spus. Or, tocmai în cazul politicii este valabil faptul că există prea multă morală care vorbește și prea puțină care ascultă. Dar, pentru a învăța să asculte, actorii practicii politice trebuie să se distanțeze nițel de mobilizările asurzitoare, care constituie însăși catastrofa pe care mobilizările pretind că ar preîntîmpina-o.

Pentru a avea succes în direcția realizării unui nou fel de credibilitate, politicianul trebuie să devină un mediu al urgenței, urgență folosită de procesul lumii pentru a lucra asupra conștiințelor, suprasolicitîndu-le, provocîndu-le și demolîndu-le. Lipsa de credibilitate a politicii în ceea ce privește întruparea principiilor constituie astăzi marea ei șansă.

Atunci cînd activitatea politică începe să aducă cu un spectacol găunos, ar fi o nenorocire dacă s-ar înfunda principii vechi în noile goluri. Cu starea de gol n-ar fi mare lucru de făcut pentru a o transforma într-o stare de receptivitate. Dacă primatul receptivității pătrunde și în lumea politică, se poate întrevedea o politică cu urechea ciulită spre ceea ce este de neocolit. O asemenea politică auzitoare nu ar fi o fanfaronadă în serviciul unor grupări de interese. Relația medială cu urgența este un extaz în care indivizii sînt mai mult decît interesele lor și lumea mai mult decît starea ei deplorabilă. Aici se deschide și pentru politicieni o perspectivă fascinantă. Cu puțintel noroc ar deveni niște contemporani credibili – în măsura în care nu vor fi doar ținte, ci și autori ai satirei, care se scrie în orice caz.

V. Aforisme pariziene despre raționalitate[1]

Philosophes, encore un effort si vous voulez être parisiens!
Jean Maurel

1. Tot ceea ce este just

Ratio înseamnă calcul, măsură, proporție, porție, corespondență. Raționalitatea este principiul perceperii lucrurilor care ne privesc din perspectiva proporționalității, măsurabilității și calculabilității lor. Raționalismul este teza dogmatică potrivit căreia realitatea ar fi, în fond, ceea ce este măsurabil, calculabil, divizibil, gîndibil. Critica tradițională a raționalității constă în aplicarea raționalității asupra ei înseși și în reflecția asupra posibilităților și limitelor corespondențelor și adecvărilor în recunoaștere, acțiune și judecată. Critica radicalizată a raționalității constă în protestul împotriva măsurării, divizării și socotirii, precum și împotriva lipsei de măsură a raționalismului în stabilirea de unități de măsură și zone de măsurare.

În fiecare dintre aceste inflexiuni ale fenomenului *ratio* este în joc ideea *adevărului ca proporție.* Ea implică adecvarea de gînduri și fapte la stări de fapt și la situații. Însă pentru ca adecvarea să poată avea loc, trebuie ca înainte să fi fost valabilă neadecvarea sau greșeala. Doar în deșertul greșelii ies în evidență oazele întîlnirii. Oază este locul unde lucrurile "corespund" și converg, ea este locul privilegiat unde lucrurile care se acordă între ele evoluează favorabil. Cultura este arta de a fonda oaze, adică locuri unde cultivarea corespondențelor este făcută în mod voit. Începută ca agricultură, ea își datorează existența posibilității de a cultiva cîmpii și terenuri ca "adevărate" spații de viață pentru plante selecționate. Secretul ei constă în justa corespondență dintre plante și soluri și justa decizie, în fiecare anotimp, privind însămînțarea și recoltarea. Ea s-a răspîndit peste alte "cîmpuri" doar mai tîrziu, prin seminarii metaforice – pînă ce a devenit ciceroniana *cultura animi,* de abia ea însemnînd într-adevăr cultură pentru umaniști. Înainte ca această "cultură în general" să apară ca formă de viață filosofică, raționalul, justul, potrivitul și corespondentul rămîn împrăștiate într-o multitudine de practici locale. Policulturile micilor justeți precedă monocultura marelui

1. Text conceput inițial pentru un colocviu de filosofie germano-francez, care a avut loc în februarie 1986 la Centrul Pompidou din Paris.

adevăr. Dar de pe aceste mici culturi diversificate ale justului ne vorbesc doar istorii șterse, pe care nu le notează nimeni, deoarece s-au scufundat în aparenta lipsă de istoricitate a banalului. Conceptele adevărului cotidian au rămas mute, căci sînt de la sine înțelese; iar microlumile cunoașterii corespondențelor premetafizice zac, din pricina platitudinii, lipsite de grai undeva la marginea interesului filosofic.

Cine își mai aduce aminte că există o funcție a adevărului care este mai veche decît cea țărănească a "lucrării" pămîntului – "adevărul" vînătorilor și trăgătorilor, pentru care just este ceea ce *nimerește*? Proiectilul care își găsește ținta corespunde tipului de justețe a nimeririi, categorie în care dimensiunea de destin este printre cele mai pronunțate între toate celelalte apariții din sfera istoriei raționalității. Se uită cu prea mare ușurință că precizia de a nimeri a artileriilor moderne are, între timp, urmări mai importante pentru istoria lumii decît orice enunțări sau predicții nimerite – în orice caz, limba noastră a ținut minte, într-un mod discret, corelația dintre funcția adevărului și motivul balistic. Pe lîngă ceea ce consideră drept just vînătorii și trăgătorii există, ca un al doilea element arhaic, și o raționalitate proprie culegătorului și căutătorului, care devine manifestă exact atunci cînd ei descoperă de ce "ar putea avea nevoie". Lucrul găsit, ce poate fi luat cu sine, este lucrul just, care corespunde actului de a culege. Și în acest caz modernitatea nu este, de cele mai multe ori, decît o exploatatoare inconștientă a unei funcții a adevărului arhaic, căci ceea ce întreprinde prin nenumăratele ei expediții ale cercetării științifice este o continuare a culesului și a dusului acasă al unor lucruri găsite cu ajutorul mijloacelor moderne – numai că pentru noi nu mai este atît de evident ce vor face cele găsite cu noi, o dată aduse la "vatră". Căci ele au evadat din mica *ratio* a căutării și găsirii, aruncînd în aer formele de viață cunoscute pînă acum. Aceste descoperiri și cercetări inundă lumea precum un imens flux lipsit încă de adevăr.

Pe lîngă funcțiile arhaice ale adevărului vînătorului și culegătorului – nimerirea și găsirea –, vechile arte și meșteșuguri ne-au transmis o sumedenie de concepte de corespondență discrete, al căror rol este să constate în practicile locale justețile, rațiunile și adecvările. Astfel, mai există și astăzi o funcție a adevărului farmaciștilor, conform căruia e just ceea ce *ajută;* un concept al croitorilor pentru adevăr, conform căruia e just ceea ce *stă bine;* un concept al muzicienilor pentru adevăr, conform căruia este adecvat ceea ce *sună bine;* un concept al tîmplarului pentru adevăr, după care este drept ceea ce *se potrivește;* un concept al zidarului pentru adevăr, conform căruia este bine făcut ceea ce *stă* și *rezistă* așa cum trebuie. În toate aceste domenii, oamenii adună experiențe recurgînd la subadevăruri care preced, în mod discret, adecvarea propozițiilor la stările de fapt. Această discreție este, în același timp, un criteriu pentru soliditatea și pentru importanța lipsită de senzațional a acestor funcții sectoriale ale adevărului. Strădania ulterioară a intelectului de a realiza o corespondență convingătoare față de lucruri ajunge să fie plauzibilă și de la sine înțeleasă doar datorită faptului că funcțiile sectoriale ale adevărului fac deja parte din rutină și sînt considerate ca fiind

esențiale pentru viață. Obligația intelectuală de a exprima ceea ce este just despre realitate într-un mod pertinent și nimerit trăiește din analogia mută față de multiplele forme de adeverire ale justeței în diferitele cîmpuri de corespondență. Probabil că nu am ști ce este o propoziție inexactă dacă nu am ști ce este un pantalon care nu se potrivește. Unele teorii sînt false, cum ratate sînt și unele împușcături ce nu-și nimeresc ținta, iar unele presupuneri se adeveresc, asemenea loviturilor trase în centrul țintei, asemenea doctorilor care ajută și asemenea notelor care sună corect. Astfel, glonțul bine țintit, lucrul găsit, rostul, îmbucarea, efectul, acordarea, coeziunea sînt variante regionale ale fenomenelor de corespondență, care sînt clare pentru oricare viață, de îndată ce a apucat să se uite nițel în jur. Folosindu-se de forța blîndă a de-la-sine-înțelesului, ele colorează și orientează toate funcțiile complexe ale spiritului uman în spațiile teoriei, ale practicii și ale artei. Adevărurile mai înalte ale științei, metafizicii, eticii, religiei și esteticii au putut să-și înalțe impozantele lor construcții doar datorită faptului că multiplele culturi ale corespondenței și adecvării au pregătit deja fără multă zarvă terenul pentru ele.

2. Diplomații ca gînditori în timpuri sărace

Atunci cînd Hamlet face diagnoza timpului său și spune că vremurile au ieșit din țîțîni, noi, cei de azi, percepem subtonul cu nuanță de teorie a realității ce subzistă în această frază. Criza permanentă a epocii moderne zdruncină din temelii sentimentele noastre cele mai elementare față de ceea ce este just și ce este fals. Un cutremur se propagă prin subcontinentele mute ale coerenței, potrivirii și adecvării, făcînd nesigure fundamentele tuturor posibilităților cunoscute ale justeței.

Ceea ce are efect nu mai este adevărat; ceea ce se potrivește nu mai cade bine; ceea ce este adecvat nu ajută mai departe; ceea ce ține nu se mai îmbucă; iar cum vă place nu mai merge defel. Dacă privim lucrurile mai de aproape, vom remarca că această descriere a situației se "potrivește" deja de secole – chiar dacă secolul al XX-lea poate face o revendicare specială cu privire la dizarmonii. De pe vremea lui *Sturm und Drang*, a idealismului și a romantismului, modernitatea oferă spectacolul unui dans al neconcordanței. Tot de atunci activitățile filosofiei se grupează în jurul noii discipline denumite "critica rațiunii". Ea reacționează prin mijloacele ei la noua stare de fapt, adică la faptul că adevărul și justețea nu mai sînt ce erau cîndva, asta întîmplîndu-se de cînd modernitatea a dezlănțuit pe pămînt noi fenomene cinetice cu ajutorul tehnicii și mînată fiind de spiritul mobilizării, fenomene care atrag după sine moduri necunoscute ale corespondenței și nepotrivirii. Că se alege pentru moderna cinetică a lumii imaginea lavinei gînditoare sau cea a vulcanismului secundar este absolut egal, căci, în oricare caz, ea este cea care dă naștere unei reflexii radicalizate privind condițiile posibilității de justețe.

Filosofia în vremuri vulcanice devine, în mod inevitabil, critică a rațiunii. Și aceasta este o artă supusă transformărilor. Ea nu poate astăzi să-și facă datoria nici în varianta vechi-raționalistă, în care rațiunea, în buna manieră kantiană, se fondează singură și își delimitează singură limitele, și nici în stilul vechiului iraționalism, în care rațiunea este acuzată în numele sentimentului, voinței, credinței etc. Date fiind indispozițiile prezentului, ar fi mișcător dacă cineva ar vrea să jure pe breviarul rațiunii iluminismului clasic sau, invers, s-ar refugia în predicile romantice ale totalității. Prin vulcanismul civilizator (sau prin existența noastră ca lavină gînditoare) prea multe lucruri au fost smulse din țîțîni, dezacordate, ratate, consumate și deformate, pentru a se mai putea spera ca hapurile preparate tocmai în farmaciile modernității să mai fie acum de vreun ajutor. Critica rațiunii nu mai poate fi astăzi decît o cercetare asupra cauzelor corespondențelor și noncorespondențelor. Datorită acestei cercetări, o critică radicalizată a rațiunii se adaptează la obiectul ei devenit neliniștitor.

Cînd nimic nu concordă și nu se potrivește, cînd nimic nu nimerește și nimic nu mai este de ajutor, a sosit ora diplomaților. Meseria lor este să întreprindă ceva în situații în care nu se mai poate face nimic. (Prin aceasta sînt, în treacăt fie spus, urmașii preoților.) Ca tehnicieni ai unei înțelegeri secundare, ei aduc cu sine un concept de adevăr scris cu litere foarte mărunte, care se potrivește perfect în peisajul accidentat al modernității. Din pricina meseriei lor, diplomații iau în calcul necesitatea de a admite ca fiind adevărate acele lucruri asupra cărora se poate cădea de acord. Fără a fi urmăriți de scrupule metafizice, ei se dedau unui concept secundar al adevărului și justeței, concept care nu își mai permite să aibă o părere despre ceea ce ar fi în mod primordial și esențial adevărat-consonant-potrivit. În parte din înțelepciune, în parte din resemnare, filosofia diplomaților se reduce la armonizarea minimală a vocilor disonante întîlnite și la o laxă îmbinare a ceea ce nu se potrivește în cadrul unui interes specific de cădere la înțelegere. Acestui concept secundar de adevăr al diplomaților îi corespunde apariția, ce nu poate fi ignorată de generații încoace, a unei filosofii secundare, care nu mai predă concepții despre viață și care, în schimb, a inițiat o întreprindere pedagogică pe baza unor virtuți intelectuale secundare, cum sînt claritatea, stăpînirea materialului și comunicabilitatea. Alții susțin că acest fapt ar fi un semn că, în cele din urmă, s-a maturizat și filosofia, renunțînd la povara-i juvenilă de a medita asupra unor întrebări profunde. Fără doar și poate, filosofii merg astăzi la birou ca orice alt funcționar, au învățat cum să administreze probleme care nu pot fi rezolvate și să fie tot atît de politicoși, pragmatici, atenți și ironici cum sînt oamenii maturi și diplomații. Într-adevăr, ideea de a cădea de acord a diplomaților se recomandă ca un principiu foarte matur de acțiune practică, datorită voitei sale puneri între paranteze a ceea ce nu se dorește sau nu pot fi prins, nici măcar cu forța, în cadrul învoielii. Acest principiu înlocuiește convingerile prin forme de comportament – iată singurul caz în care expresia "proces de civilizare" este într-adevăr la locul ei – și ar fi și mai agreabil dacă acest principiu ar renunța să

aibă dreptate în stil măreț și nu s-ar mai prezenta, transcendental-diplomatic, drept învățătura ce stăpînește adevărul. Ideea de consens nu are nevoie să-și facă o publicitate costisitoare pentru a convinge pe toată lumea de validitatea sa și și-ar putea reduce liniștit bugetul teoriei, concentrîndu-se asupra meșteșugului diplomatic. Dacă nu o face, va da ghes bănuielii că filosofia secundară nu s-a eliberat de gelozia față de *prima philosophia,* acum decăzută din rang, ba poate că are chiar nostalgia timpului în care s-au pus fundamentele ultimelor catedrale. Oricum, atît timp cît chiar diplomații adevărului se dedau unei risipe teoretico-princiare, filosofia, ca instituție, nu este nici moartă și nici anihilată. Ea rămîne în viață atîta vreme cît se supralicitează pe sine. Noua structurare a afacerilor sale în activități de supralicitare și îndatoriri diplomatice este dovada unei vitalități neștirbite – cuvîntul vitalitate trebuind înțeles drept un compliment ambivalent, iar neștirbirea aproape ca un reproș.

3. Teoria de jos

Găsim în scrierile unui poet modern, care suferă acum de un puternic declin în popularitate din pricina tonalităților sale stîngist-populiste, contrare gustului actual, o reflexie memorabilă:

“De la natură, nu sînt înzestrat pentru metafizică; toate cele ce se pot gîndi și cum se înţeleg între ele conceptele, iată lucruri care pentru mine sună păsărește. Așa că urmez îndeobște felul de a filosofa pe care-l afli la oamenii de jos, adică ceea ce gîndesc oamenii cînd spun: «Du-te la ăla să-ți dea un sfat, că e filosof». sau «Ăsta a rezolvat treaba ca un filosof adevărat». Dar aici aș vrea să introduc o diferențiere. Atunci cînd oamenii din popor îi atribuie cuiva o ținută filosofică, este aproape întotdeauna vorba de capacitatea aceluia de a suporta ceva. În lupta cu pumnii se disting luptători care știu să încaseze și luptători care știu să dea, adică luptători care suportă mult și luptători care lovesc bine, iar poporul îi asimilează pe filosofi cu cei care știu să încaseze; ceea ce decurge din poziția sa. În cele ce urmează vreau însă să înțeleg prin filosofare arta de a încasa *și* de a lovi în luptă; altminteri însă, cum spuneam, voi rămîne de părerea poporului cu privire la ce înseamnă filosofarea”[2].

Rareori s-a pretins cineva atît de inofensiv cînd vorbește, parcă într-o doară, despre lucruri cu repercusiuni atît de serioase. Profund și popular totodată, Brecht a prezentat ruptura sa cu ceea ce el numea metafizică integral prin gest, sărind peste argumente. El se scuză pentru incapacitatea sa conceptuală, urmărind să cîștige spațiu pentru o altă formă a cunoașterii. Cu o străvezie viclenie proletară, el face din incapacitatea sa de a pricepe o premisă pentru o mai bună înțelegere. Cum, în cazul lui Brecht, putem fi

---

2. B. Brecht, *GW* , vol. XV, p. 252.

totdeauna convinși că el nu vorbește din modestie, nu avem decît să admirăm fără rezerve populistul său sînge rece. Omul acesta știe că lumea se află în război, peste tot se concentrează armate, chiar și în marile teorii. Cuprins de speranța nebună că, prins între fronturi fiind, conservarea sa ar putea avea de a face nițel și cu adevărul, el se sustrage de la manevrele gigantomahilor logici. Asemenea lui Švejk, o tulește în momentul în care apar eroii mărșăluind. El îi lasă pe atleții reflecției să se defuleze pe fronturile argumentației, le recunoaște metafizicienilor privilegiul trudnic de a ocupa poziții tot mai complicate în lupte tot mai indecise, purtate cu o tot mai mare risipă de forțe. Este el oare împiedicat doar de incapacitatea sa sau este în același timp prevenit de o intuiție? Pare să se bizuie pe șansa pe care o poate oferi faptul că o mică recunoaștere a incompetenței poate să îndeplinească, măcar cîteodată, tot atît cît recurgerea radicală la mari competențe. Cel ce înțelege ceva despre eforturi ca urmare a experienței acumulate de-a lungul unei vieți obișnuite va înțelege despre filosofie măcar că ea vine din efort și duce spre eforturi – chiar dacă altminteri ea îi rămîne obscură și indiferentă. Ușor de reperat din afară, tocmai indecizia care plutește peste marile alternative metafizice poate deveni astfel echivalentă cu lipsa de competență pentru asemenea lucruri. Ceea ce este lipsit de preț descoperă un element comun cu ce este cel mai scump, asta în măsura în care este destul de impertinent, pentru a întoarce efortul conceptului asupra conceptului de efort. Aceasta este șansa teoriei de jos. Ea poate ajunge la înălțimile brechtiene dacă își dă seama că un efort fără sens poate fi evitat doar prin devoalarea la timp a unei incapacități. Ține de arta populară a vieții să nu cazi în capcana propriilor tale talente. Ne-putința este o artă specială. Dacă metafizica este efortul eroic de a ridica greutatea lumii cu ajutorul puterii teoriei, atunci lipsa de aptitudine pentru aceasta nu este doar o eschivare de la o cerință întemeiată. Ah, filosoficul Švejk nu știe nimic mai precis decît faptul că poartă dintotdeauna, în felul său, greutatea lumii și că nu a avut nevoie să aștepte predica închinată efortului de către capucinii teoriei pentru a-și face o idee despre ce este povara.

4. *La chose la mieux partagée du monde*[3]

Să lăsăm hegelianismul timpuriu al lui Brecht să se odihnească – împreună cu eterna sa conștiință încărcată că nu pășește îndestul de la teorie la practică. Să închidem ochii și la manierismul neorealistei sale morale boxeristice, cu care trece încinsul secol al XIX-lea în recele secol al XX-lea. Ceea ce ne face să ciulim urechile este grija îndreptățită a lui Brecht de a rămîne în acord cu poporul în ceea ce privește sensul filosofării. Gesticulația popu-

---

3. Trimitere la celebra frază a lui Descartes care deschide *Discursul despre metodă:* “rațiunea (bunul-simț) este lucrul cel mai bine rînduit din lume”.

listă nu este importantă. Ceea ce contează însă este mișcarea gîndirii în jos, mișcare ce se costumează aici în hainele metropolei și ale populismului (cîndva s-a prezentat și în port țărănesc, dar acesta ni se pare de multă vreme caraghios). Drumul în jos – acest motiv nu poate fi separat cu nici un chip de mișcările filosofării postmetafizice din modernitate. Să te fixezi asupra a ceea ce este jos, să vezi lumea din perspectiva celui care privește de jos, să arunci ancora în banal, așa sau asemănător sună programele directoare ale unei gîndiri care s-a angajat de partea cotidianului pentru a reuși să cuprindă în cele din urmă adevărul realității într-o modalitate nemetafizică. Marele aflux al filosofiei spre cotidianitate este însă contrariul unei prosternări în fața lui *bon sens,* despre care se spunea o dată că este lucrul cel mai bine partajat din lume. Ridicînd banalul la nivel filosofic, ea dovedește omului cu minte că nu îi este de nici un folos această atît de bună împărțeală. Pentru el lumea rămîne o închisoare, din care orice viață care nu s-a resemnat încearcă să scape visînd. Dimpotrivă, pentru filosofie, care încearcă să scape din spațiile sale lipsite de aer spre plenitudinea vieții umane postmetafizice, cotidianul este pămîntul făgăduit al concretului. Aici poți întîlni oamenii așa cum sînt, îi surprinzi în timp ce lucrează (ah, autoproducerea speciei), în timpul actului sexual, împreună cu copiii, în bucătărie, la folosirea regulilor comunicării verbale și la petrecerile dezinvolte între prieteni – niște mirabile animale colorate, care recurg din plin la seturile de cunoștințe cotidiene din dotare. Amețită de aceste descoperiri, gîndirea obosită de metafizică se prăvălește în depresiuni, despăgubind-o din plin pentru pierderile suferite în înalturile idealiste. Din proaspăt descoperitele depresiuni înflorește o hermeneutică a banalului, care încearcă să ne explice cu ce mister avem de-a face dacă ne străduim să fim aici.

Dar depresiunile practic nu știu că au fost descoperite de către filosofie – și putem fi siguri că nu s-ar prea sinchisi dacă ar afla-o. Asta nimerește cu atîta exactitate Brecht prin indiferența sa picarescă pentru profesionalismul filosofic. El gîndește “asemeni poporului”, pentru că vizează punctul unde înțelegerea metafizică – “cu capul ușor și cu mîinile ușoare”, cum spune confratele său Hofmannsthal – nu mai este suficientă. Căci acolo unde depresiunea își are punctul său cel mai de jos și punctul său de greutate, acolo apasă lumea asupra individului și l-ar strivi dacă el nu ar fi învățat cum să te strecori pe sub greutăți insuportabile. Așezată în depresiunile înțelese, gîndirea înțelege și caracterul de povară al realității. Filosof este acolo cel ce suportă. Ceea ce contează aici este o “știință”, care este putința de a rezista, și o capacitate de a suporta, care se bazează pe a înțelege. De la bun început, înțelepciunea banală a depresiunii pricepe viața (despre a-fi-în-lume nu îndrăznește să vorbească nimeni acolo, ar suna mult prea pompos) ca pe un ansamblu de împovărări, ca pe o țesătură de eforturi și îngreuieri. Dar asta nu înseamnă că viața conștientă încasează mai întîi lovituri și sprijină bolta grijilor, pentru ca pe de lături să mai aibă și o reprezentare a lumii ca povară și lovitură. Dimpotrivă, lumea este deschisă pentru noi în măsura în care ne-a “dat de înțeles” greutatea ei. În “știința”

ultra-elementară a cotidianului, care nu este ușoară de felul ei, înțelegerea realității este strîns contopită cu trăirea și priceperea greului. De aceea îi identifică "poporul" pe filosofi ca pe unii care încasează. Cei care încasează sînt hermeneuții greului. Cînd lumea se "luminează" dinaintea lor, ea pășește spre ei întotdeauna și ca o împovărare care se sprijină pe umerii unei capacități de a înțelege și de a suporta.

Suferă oare filosofia de un complex al lui Atlas? Își continuă ea ambiția de a înțelege totul sub semnul de a purta totul? Bravul soldat Švejk dă din cap obosit. El își declină grabnic incompetența, de îndată ce vede că metafizicul joc de-a Atlas urmează a fi jucat cu lumea. Fără ambiție, fără talent, fără timp. Ca toți oamenii a căror meserie presupune să manevreze greutăți mari, el se bazează pe tehnica așezării pe cant, în care greutatea este rostogolită pe muchie, așa încît ea se lasă purtată în cea mai mare parte de sine însăși. E adevărat că această artă nu duce la deplina scutire de efort, dar ea ne arată o modalitate de a pune greutatea și solul într-un raport care implică un efort cît mai redus. Opinteala de care mai e nevoie se află, în continuare, la limita de sus a ceea ce putem reuși să ducem la bun sfîrșit fără a fi striviți. Întoarcerea la cotidianitate își atinge ținta cu aceste venerabile adevăruri de cioplitor de piatră; just este aici ceea ce mai poate fi mișcat. În viața de zi cu zi, fiecare știe că adevăratul purtător al greutății lumii este solul, nu omul supus efortului. Apăsarea cotidianului impune limite capriciului teoriei – chiar dacă aceasta visează neîncetat la o eroică ridicare a greutății, care să nu lase marile poveri ale realității să se odihnească pe un sol anonim, ci să le așeze pe fundații, care să se opintească, din subiect pornind, împotriva lumii. Atîta timp cît va exista gîndire filosofică, ea va cunoaște și tentația de a umbla într-un mod frivol cu greutatea lumii. În fiece gînditor se află un atlet de categorie grea.

Pentru gînditorii atletici, drumul în jos nu este însă lipsit de perfidii. Ei sînt supracalificați pentru lucrurile simple și se află într-o formă prea bună pentru ceea ce este de la sine înțeles. Asta o au în comun pînă și spirite atît de radical diferite precum Brecht și Heidegger. Căci nici maestrul gînditor din Pădurea Neagră și nici poetul cu predilecție pentru box nu scapă de tentația de a lăuda drumul în jos ca suiș către lucrul însuși. Este adevărat că la Brecht acest drum nu este pavat cu atîtea banalități eroice ca la Heidegger-ul timpuriu, dar nimeni nu va putea nega că există o comunitate gestică între brechtiana explorare poetică a lui tare-rece-rău-greu și heideggeriana elaborare existențial-ontologică a ideii unui concept natural al lumii venind dinspre cotidianitate. Ambii se mișcă pe un teren, în sensul cel mai larg, timpuriu-hegelian și postmetafizic, pe care spiritul trebuie să se împrietenească cu finitudinea și cu corporalitatea sa. Dar ambii vor să-și încerce mușchii ontologici și ambii sînt fermecați de propria lor putere, Brecht de morala sa de boxer, care socotește că este o mai mare fericire să dai decît să încasezi, Heidegger cu a sa furoare neclintită cu care a vrut să supună hermeneutic regiei sale pînă și nondisponibilul. Ambii arată posterității ce riscuri sînt așternute de-a lungul drumului în jos – și ce posibilități există să te faci de rîs

la preluarea fermă a ceea ce este de la sine înțeles. Dar poate că nu se poate altfel. Poate că hermeneutica banalului trebuie să cadă pradă tentației de a-și vedea de porția normală de viață într-un mod atletic. Poate că descoperirea evidentului este pentru noi lucrul cel mai greu și poate că trebuie într-adevăr să încerci să gonești diavolul metafizicii cu Belzebutul post-metafizic. Așadar, filosofi – încă o opintire, dacă vreți apoi să vă faceți de cap! Vom lăuda drumul coborîtor drept unul care urcă spre culmi, vom vinde fluviului apă la sticlă și vom apăra pînă la capăt teza că nimic nu este atît de neînțeles precum ceea ce este de la sine înțeles. Poate că mergînd pe această cale, într-o zi, o blîndă uimire privind greutatea vieții va deveni lucrul cel mai bine împărțit din lume.

5. Geometria ca finețe

Raționale sînt, conform tradiției, acele relații care pot pretinde pentru sine "binecuvîntările justeței" sau proporționalitatea. Pentru aceasta este nevoie de: adaptarea mijloacelor la scopuri; armonizarea instrumentelor la condițiile date; orientarea cercetării în funcție de scopuri; socotirea cheltuielilor în contrapartidă; obligativitatea corectitudinii afirmațiilor; elaborarea tezelor plecînd de la premise; măsurarea orientării așteptărilor în funcție de așteptarea așteptărilor; recunoașterea reciprocă a oamenilor ca subiecți cu facultăți raționale... cu fiecare modificare a principiului raționalității sînt scoase în evidență din cosmosul logic noi sfere de justețe, dreptate, conformitate, exactitate și predictibilitate.

Dar, în măsura în care gîndirea rațională devine atentă la ea însăși și simte cît de uluitoare este propria ei ivire din întreg, ea este îmboldită de sine însăși să spună despre ce este vorba cu acest întreg. Așa începe filosofia să se ocupe de întreprinderea intitulată umanitate, o întreprindere mult mai exigentă decît construirea piramidelor, inițierea culturilor de irigație sau măsurarea terenurilor agricole: anume cu misiunea de a reprezenta nereprezentabilul și de a măsura incomensurabilul. Marile minți filosofice din epoca clasică a metafizicii au fost geometri ai nemăsuratului. Dacă ar fi să dăm crezare, într-o cît de mică măsură, zvonurilor care vorbesc de începutul unei ere postmetafizice, atunci am face-o, probabil, doar în măsura în care eșecul proiectelor de geometrizare a lipsei de proporționalitate nu poate fi trecut sub tăcere. Ele recurg la o fentă ontologică, care pentru noi a devenit irepetabilă: se presupune o proporționalitate sau o justețe în însăși totalitatea relațiilor. Întregul este gîndit cu finețe geometrică ca fiind un cerc sau, pentru a recurge la un limbaj mai modern, un sistem – iar de aici înainte nu a mai fost nevoie decît de o mică scamatorie pentru ca să se "redescopere" forma inteligibilă a cercului sau a sistemului în însăși integralitatea sa. Această finețe este irepetabilă de cînd știm că deși în întreg apar fenomene precum cercul și sistemul, întregul la rîndu-i nu are din această cauză un caracter de cerc sau sistem, nici nu este cerc de cercuri

sau sistem de sisteme, ci o turbulență, o fluctuație, o catastrofă, care nu se poate raporta decît la propria ei unicitate. De aceea, măsurarea incomensurabilului se încheie în frică și tremur. Riglele cu care își măsoară rațiunea justețea nu sînt doar parte a formelor inteligibile, a ideilor; ele participă și la catastrofa care a adus această unicitate pe calea sa imprevizibilă. În lumina rațiunii strălucește și lumina naturală a catastrofei, care se prelungește trecînd prin noi.

6. Neascunderea și suportabilitatea

Cum se știe, Heidegger a susținut cu un entuziasm neabătut descoperirea sa conform căreia cuvîntul grecesc pentru adevăr, *aletheia,* ar fi compus din cuvîntul pentru întunecime, ascundere, uitare, *lethe,* și din negația acestuia. Prin acest fapt oarecare, Heidegger a avut revelația geniului filosofic al limbii grecești. Dacă vocabularul comun al unui popor înțelege adevărul ca negație a ascunderii și a uitării, atunci avem de a face cu o limbă care gîndește lucrurile cele mai profunde fără pic de efort. Heidegger credea că poate pretinde la fel de mult de la limba germană și a tradus grecescul *aletheia* cu termenul *Unverborgenheit* [neascundere] (deși redarea propusă de Humboldt prin cuvîntul *Unverhohlenheit* [fără ascunziș] era cu un dram mai corectă din punct de vedere filologic, dar, din punct de vedere filosofic, într-adevăr, mai săracă). Dacă starea de neascundere face parte din adevăr, atunci soarta ei coincide cu evenimentul prin care devine neascunsă – cu devoalarea, ivirea, revelația (și cu contraevenimentul, care duce la uitare și la a doua ascundere). Revelația devoalantă, prin care este scos la lumină tot ce este rațional și proporțional, nu este însă una rațională și proporțională. "Spațiul" adevărului, ca spațiu al neascunderii, răsare singular, asemenea unei insule pline de condiții comensurabile, din oceanul incomensurabilului, al neproporționalului. Dezascunsul imaginabil se află în glacisul *lethei,* al nemăsuratului, al inimaginabilului. Acolo unde se ațin oamenii se află totdeauna terenul avansat al monstruosului stînd la pîndă. Culturile lor populează zone care sînt în același timp grădină și vulcan – un ontologic efect Hawaii și Lanzarote. Ca moștenitor ezitant al metafizicii europene a luminii, Heidegger a amintit prin conceptul său de deschidere luminatoare de ivirea evenimențială a unui spațiu sesizabil pentru proporționalități. Deoarece vede în deschiderea luminatoare nu doar ceea ce este vizibil, ci și vizibilitatea, el nu se înțelege ca fiind un iluminist, ci un vizionar. Dacă iluministul exercită o activitate fosforică, aducătoare de lumină, și folosește lumina ca instrument pentru a pătrunde materialul, vizionarul se oprește la "faptele și suferințele luminii". A-ți imagina *nu* este a vedea. Pentru cel care vede cu adevărat, ochiul este o ureche a luminii.

Ce i-ar spune iluministul Brecht vizionarului Heidegger?

Ar face, mai mult ca sigur, o mică diferențiere. "Pînă aici", ar spune el, "totul a fost foarte simplu, chiar dacă pentru unul ca mine conceptele me-

tafizice sună păsărește. Dar orice țînc pricepe că ceea ce face aici vizionarul corespunde întru totul cu ceea ce fac în lupta cu pumnii cei care încasează. Vizionarul este filosof pentru că suportă ceva și suportă ceva pentru că este un ins dintr-o bucată și, pe deasupra, pentru că asta decurge din situația sa. Eu însă aș vrea să înțeleg de acum încolo prin viziune încasatul *și* datul de lovituri, iar în rest, cum ziceam, să rămîn în acord cu cei care suportă."

Pentru cel care încasează, neascunderea nu înseamnă vizibilitate, ci suportabilitate. Căci ceea ce trebuie încasat se află în zona dintre ceea ce se așază ușor în palmă și ceea ce taie insuportabil în carne. Granițele care despart neascunsul de ascuns nu sînt atît unele de iluminare și vizibilitate, ci granițe ale împovărării, ale durerii, ale suportabilității. Nu ce a auzit sau a citit cineva despre lume determină înțelegerea sa asupra lumii, ci prin ce a trecut și a suportat din partea ei. Dacă admitem faptul că filosofia, de îndată ce e vorba de întreg, oricum nu rostește decît calambururi serioase, atunci ar trebui ca în punctul critic să se vorbească nu de luminare *[Lichtung]*, ci de despovărare *[Leichtung]*. În proiectele culturii și ale *Aufklärung*-ului este mai puțin vorba de răspîndirea de lumină, cît de a face față greutăților. De cînd oamenii resimt voința de a vrea să știe, nu îi interesează atît iluminările, cît despovărările – și doar pentru că există iluminări care sînt despovărări sau care conduc spre despovărări ajung inteligența și judecata să se bucure de atîta apreciere.

O determinare metafizică a spațiului de joc al tuturor corespondențelor, în care ni se pot revela adevăruri, duce la legătura inițială dintre cognoscibil și suportabil – dintre luminozitate și ușurătate. Căci suportabilitatea este cea mai importantă dintre toate proporționalitățile care ies la iveală din neproporțional și din insuportabil. Ceea ce trebuie să fie aici pentru noi se află în spațiul suportabilului – sau nu există. În acest sens, toată filosofia este algosofie – măsurare a terenurilor suportabilităților posibile pentru noi. Doar greul ponderat, doar ceea ce poate fi dus, ba chiar ceea ce este ușor are șansa de a fi inclus în corpusul unei comprehensiuni de durată. Despre insuportabil, despre prea greu, despre excesiv nu se poate ști decît atît cît rămîne în amintire, o dată ce le-ai făcut față. Poate că despre aceasta vorbesc unele teologii atunci cînd spun că spațiul omului nu s-a deschis decît prin retragerea lui Dumnezeu. În conștiința noastră nu rămîn decît semne indirecte ale prezenței prea-puternicului, ale tuturor copleșirilor, fulgerelor, extazelor sau năruirilor – urme ale tălpii prea-greului, care ne limitează și ne avertizează. Nici o reprezentare nu include nemăsuratul, iar așa cum ochiul nu poate fixa nici soarele și nici moartea, tot astfel nici o cunoaștere nu reține neproporționalul, ba mai mult, aproape că nici măcar nu găsește un nume precis pentru el – haos, iad, durere primordială, sfințenie, sublim, ființă, neant, Dionysos, Śiva. Ceea ce cunoaștem ca raționalitate este o formă de a te purta cu "realul", formă care devine posibilă de abia prin ferirea inițială și obligatorie a spiritului din fața forțelor incomensurabile, o formă de comportament care se îndreaptă spre suportabil, imaginabil, luminat, sociabil. Sociabilul se datorează necesarei noastre evitări a inevitabilului.

Această evitare, ca ferire de prea-greu, este efortul fundamental în jurul căruia se grupează toate subiectivitățile. Subiectivitatea nu poate fi trăită decît ca efortul, condamnat la sine însuși, de a se menține în suportabil. Ea se recunoaște în acest efort, iar dacă s-ar pierde ceea ce viza efortul, atunci nu ar mai fi subiectivitate, ci unitatea totului în conștiința dezgreunată. Din această pricină, teoria pură este un ultim lux – o chestiune pentru sinucigași și dandy. Numai lor le este deschisă ușa spre misterul frivolității – spre despovărarea vieții pînă la distrugerea greutăților.

Pentru muritorii de rînd viața este grea. Ei rămîn condamnați la efortul de a-și ușura, după puteri, prea-greul. Dar visul de a pluti în înalturi sălășluiește și în ei. Așa că ei se căznesc neobosit să-și facă viața tot mai ușoară. Procesul de civilizare devine, prin strădaniile lor reunite, o întreprindere care aduce cu sine iluminări involuntare. Eforturile de despovărare ale culturii au ajuns să fie, ele însele, povara insuportabilă în fața căreia ar fi trebuit să ofere eschivarea înspre suportabil.

7. Despre nechibzuința de a nu fi animal

În ce măsură corespunde însă omul, cel care le măsoară pe toate, lumii în care se află? Cum se potrivește animalul ontologic în întregul restului de existent? Cît de mult concordă ființa ce are capacitatea de a sesiza concordanțele cu lumea sa? Cum se îmbină subiectul însuși, care are competența arhitectului de a îmbina, în ceea ce se află deja? Cum se raportează ființa dotată cu un ochi pentru relații la corelația tuturor raporturilor? A întreba într-acest fel înseamnă să incluzi răspunsul în întrebare. Omul este ființa care nu se potrivește. Relația sa față de relații este neproporțională. Lui i se potrivește nepotrivirea.

Oricui îi este familiar subiectul nu-i va fi dificil să descopere în aceste formulări un ecou la ofensivele purtate de Nietzsche și Heidegger în direcția sondării adevărului despre adevăr. Ambii sînt de părerea că omul nu pășește în spațiul adevărului asemeni unui actor care intră pe o scenă care îl așteaptă, ci că el însuși este scena, deasupra căreia răsare cea mai stranie dintre lumini, cunoașterea. A fi scena înseamnă să ai posibilitatea de a avea o relație cu relații. Această a doua relație conține secretul "adevărului în general", dincolo de justeți locale. În el se află aventura de a nu fi natural. Relația cu relații înflorește atunci cînd întrețeserea orizontală de oameni în țesătura mundană se rupe, deschizîndu-se verticalul cu ambiguitatea sa de sus-jos. În această dimensiune are loc exodul uman din biologie, în ea concediază subiectul simbiozele, în ea descoperă omul că nu se potrivește, în ea devine neproporțional. În măsura în care este ființa neproporțională, care, ca urmare a expunerii sale prin naștere, cade din universul său înconjurător, omul devine receptiv la problema adevărului. Cuvîntul sacral adevăr, care, precum tot ceea ce este superior, este în același timp mai ridicol decît orice este comun, amintește de promisiunile pre-date vieții noastre: anume că și

ființa căzută în afară este capabilă să se agațe de ceva; că și neproporționalitatea își găsește calea spre proporționalitate; că și independența se poate sprijini pe ceva care să o susțină; că și singurătatea are un interlocutor; că și ceea ce nu mai are legătură ombilicală se poate lega la ceva. Problematica adevărului ne prezintă nota pentru luxul devenirii umane. Ființa adevărului constă în nechibzuința de a nu fi animal.

8. Inventați-vă pe voi înșivă!

Culturile dezvoltate ajung în faza lor critică atunci cînd nici un suport exterior nu mai indică indivizilor măsura lor – atunci cînd nici o "natură tutelară" a funcțiilor lor de viață nu mai reacționează spontan. De aici încolo, cunoașterea de sine devine una din marile teme ale artei de a trăi. Privirea spre interior este menită să descopere ordini care să compenseze disfuncționalitatea mai vechilor sincronii dintre om și natură. De aici decurge speranța rațiunii într-o "lege interioară" care să se îngrijească, după ruperea exterioară și după separarea omului, de justele direcționări. Dar această speranță induce în eroare. Cine pornește pe drumul către interior, pentru a găsi acolo ordinea rămasă afară fără sprijin, ajunge victima unei ironii. (S-ar putea spune la fel de bine că devine un mistic, în măsura în care misticii sînt victima unei ironii, pentru ca apoi să se declare de acord cu victima și să se contopească cu ironicul.)

Această ironie neagă speranța de ordine prin propria ei forță motrice. Dacă subiectele raționale se cercetează rațional, atunci ele nu descoperă în ele mărimi regulatoare de ultimă instanță, ci o energică abisalitate. Să te recunoști pe tine însuți nu înseamnă să definești o identitate, ci să devii conștient de o neproporționalitate.

Cine va fi crezut că drumul spre interior confirmă o imagine secretă a sinelui ar fi contrazis de către cunoașterea de sine.

Ce rămîne atunci din patosul rațiunii care ar fi trebuit să ne spună ce sîntem? Imperativul înțelepciunii: Cunoaște-te pe tine însuți! se transformă în motoul existențial: Fii tu însuți! Aceasta este o deviză ontologică fără mare importanță, care le oferă tuturor membrilor casei posibilitatea de a fi ceea ce vor, cu condiția să se gîndească la faptul că a exista înseamnă să fii de cea mai bună familie. În localitatea ființei aceasta este justețea locală, care asigură etalonul pentru comportarea umană. Dar, dincolo de efectul său înălțător, sintagma: Fii tu însuți! este nițel prea ștearsă pentru orientările practice relevante în această regiune. Conceptul lipsit de greutate al raționalului nu este încă de un ajutor prea mare pentru a reuși trecerea prin cotidianul plin de aventuri. Aici ne sare în ajutor trimiterea conform căreia Fii tu însuți! înseamnă de asemenea Ajută-te singur! și Lasă-te ajutat! De aici nu mai e departe pînă la conceptul sanitar al rațiunii ca Prim ajutor, conform căruia just este ceea ce vine în întîmpinarea a ceea ce este cel mai urgent. Astfel se cade cel mai rapid de acord cu caracterul de accident al vieții is-

torice. Însă existența nu constă doar din accidentele ei, mai important este ceea ce îi reușește. Fii tu însuți! înseamnă, de aceea, și: Inventați-vă! La aceasta răspunde conceptul poetic al rațiunii, pentru care just este ceea ce se pliază pe oportunitatea unică a vieții. René Char spune: În fața morții nu ne este acordat decît un singur privilegiu: să creăm artă, înaintea sosirii ei. *Nous n'avons qu'une ressource avec la mort: faire de l'art avant elle*.

VI. După modernitate

Hamm (sperios): Dar ce se întîmplă, ce se întîmplă de fapt?
Clov: Ceva își urmează cursul.

Samuel Beckett, *Fin de partie*

1. Epoca epilogului

De scurt timp, prefixul "după" *[nach]* a început să facă o carieră remarcabilă. Nici o revistă culturală nu ar mai putea pretinde că este la zi dacă nu ar recurge la el. Prefixul "post", cu aura sa de latinitate, colorează critica recentă a culturii cu un aer de elegantă reflexivitate, sugerează că ceva este în mișcare, pentru că altceva s-a încheiat, el are conștiința numeroaselor lumi care se înșiră în urma sa – inclusiv a aceleia care se vroia una frumoasă și nouă. Folosit judicios, prefixul nostru se distanțează de trecut ca de o poziție ce nu mai putea fi apărată. Dintr-o săritură el ajunge într-un prezent care oricum poate spune despre sine că urmează după trecut. Despre acesta nu se știe mare lucru, dar este totuși un sentiment special să știi că a rămas în urmă. Un mic "după" – și epoci întregi se pierd în desuetudine. Postmodernism – sună atît de straniu. Niciodată pînă acum nu s-a spus adio zilei de ieri cu atîta răceală. Printr-o simplă silabă te pomenești înaintea epocii tale. Ce ne spune acest lucru?

Cariera prefixului "după" indică faptul că, în ciuda faptului că se întîmplă lucruri care îți fac părul măciucă, noi nu mai avem la dispoziție o "concepție a istoriei" care să permită prezentului să se dateze. De cînd se răspîndește în general impresia că istoria nu are o foaie de parcurs, bîjbîim printr-un *no man's land* procesual. Capacitatea de a povesti realitățile dezlănțuite și predictibilitatea lor se află într-o situație la fel de proastă – ca să nu mai vorbim de introducerea lor într-o schemă istorico-filosofică. Se pare că nici un nume de epocă nu poate da seama pentru prezent, ba, mai mult, nu se poate face nici măcar distincția clară dintre epoci și mode. S-ar putea naște impresia că însăși starea de agregare a realității se va fi transformat și volatilizat în nereprezentabil.

De aceea, postmodernismul nu poate să fie, pînă una-alta, un concept de epocă, care să ridice pretenția unei substanțialități istorico-filosofice, ci doar un indice pentru creșterile din zona reflecției. Ce crește aici împreună cu reflecția nu este însă decît efectul contemplării care dezmeticește. Reflexivitatea postmodernă nu duce pe niște culmi de pe care o conștiință, care s-a trudit din greu să ajungă acolo, să poată privi în jos, într-un mod sintetic și satisfăcător, asupra epocii sale. Priveliști mărețe, secțiuni, panorame

– cine nu și le-ar dori și, o dată cu ele, beția marii corelații, a experienței de a fi pe culme, de a cuprinde în gînd epoca ta? Dar acolo unde gîndirea își vede astăzi de treaba ei, ea nu are deloc sentimentul că se află pe culmi, ci rămîne foarte postgînditoare și postcumulativă, contestînd vechile fantezii ascensionale, conform cărora procesele ce țin de realitatea socială și logică ar putea fi caracterizate prin metafore progresiv-alpine. Proces și progres nu formează împreună decît o rimă înșelătoare, pe care, în spirit postmodern, nu se mai pune mare preț. Este adevărat că lucrurile continuă să meargă înainte, dar nu și în sus – aceasta este chintesența reflecțiilor postprogresiste privind relația dintre spirit și timp –, astfel confirmîndu-se faptul că în forfoteala postmodernă se mai ațin și spirite premoderne, cărora roata norocului le este mai familiară ca simbol al timpului istoric decît scara progresului. Cine trăiește mai tîrziu nu știe nici el mai multe – cu acest rezultat se sfîrșește experimentul istoric care a vrut să oblige adevărul să se "reveleze" tot mai mult în cursul timpului. Ceea ce s-a evidențiat într-adevăr în cursul experimentului este tocmai faptul că o cunoaștere mai tîrzie nu este obligatoriu și una mai bună.

Oamenii care cred despre sine că sînt incluși într-o ascensiune istorică nu sînt cei care au sentimente procesuale postmoderne. Acestea sînt, mai curînd, sentimentele unor inși aflați pe o scară rulantă, pe care înaintezi în mod automat, indiferent dacă asculți sau nu de indicația de a sta pe treapta ta în partea ei dreaptă, respectiv de a urca treptele pe stînga (așa cum este specificat în regulamentul sistemului de metrou din München, renumit pentru numeroasele sale scări rulante). Atîta timp cît te afli pe scară se înaintează constant într-o singură direcție – dar dacă am vrea să corelăm mișcările de pe scara rulantă cu ideea de progres, atunci am avea de-a face cel puțin cu o interpretare exagerată. Căci aici nu-și mai găsesc locul metaforele spațiale și cele ale mișcării caracteristice vechiului iluminism, iar ideea de urcuș pentru a marca diferența de poziție este inadecvată în cazul scării rulante. Dacă cineva se află pe scară mai jos, iar altul mai sus, scara fiind în mișcare, atunci distanța dintre cei doi nu are un sens evoluționist și nu poate însemna un avans esențial pentru cel care se află poziționat mai sus, chiar dacă aparent el este cel care a ajuns "mai departe" – mai departe pe "culmea epocii", epocă a cărei culminare se epuizează prin a fi aici și acum și prin nimic altceva.

De cînd progresul merge de la sine, optimismul vizînd viitorul s-a transformat într-o melancolie procesuală. Nu ne mai îmbarcăm în Genova spre epoca modernă, ci plutim pe o bandă rulantă spre imprevizibil. Propria noastră mișcare aproape că nu mai contează în comparație cu totalitatea masei în mișcare, iar pașii pe care poate să-i facă fiecare pe porțiunea lui de scară rulantă dispar aproape fără urmă în întregul ce rulează. De asemenea, nimeni nu poate ști încotro duc scările – doar gîndul că pînă și cea mai lungă bandă rulantă trebuie să se termine odată și odată și să-și deverseze pasagerii nu poate fi suprimat cu totul.

De cînd toate acestea au prins cheag într-o modernă “ordine a lucrurilor”, discuțiile purtate pe scara rulantă în legătură cu situația de fapt au devenit o necesitate de masă. Trebuie să ne temem că viața culturală de astăzi nu este cu mult diferită de suma bricolajelor intelectuale ale celor de pe scara rulantă. Și aceste bricolaje sînt, între timp, atît de pătrunse de automatismul lor, încît nu prea mai contează dacă cineva rulează afirmativ sau critic – ba se poate rula chiar și revoluționar. Între mișcarea scării rulante și manifestările culturale care au loc pe ea nu mai există de mult nici o diferență efectivă, deoarece domeniul culturii, ca piață a diferențelor, este el însuși organizat integral în genul unei scări rulante. Prin mișcarea sa, tot ce ține de ieri este constant dezactualizat; noua actualitate este lansată prin însuși gestul de dezactualizare, pentru a se nărui la rîndu-i deja în proiect – un efemer îl izgonește pe celălalt.

Gestul care corespunde acestei activități rulante este cel al necrologului. El este forma de exprimare dominantă a unei culturi care trăiește în totalitate din jocul actualei dezactualizări. Din această cauză silaba “post” a postmodernismului înseamnă, în primul rînd, acel “post” din elogiul postum. Nici o altă formă de discurs nu este atît de adecvată principiului unei culturi a scării rulante cum este necrologul, care amintește, în mijlocul mișcării permanente și a neclarității cronice, de ultimul fapt sigur: că trecutul nu este prezentul. Acolo unde nimeni nu mai poate ști ce este valabil mîine, apare aproape ca un cadou să știi că măcar trecutul a trecut. Dispunem, prin aceasta, de un criteriu care rezistă la cele mai mari furtuni. Cultura prezentului este o mare mașinărie epilogică, care confecționează necrologuri și, anulînd ceea ce a fost ieri, induce o brumă de orientare în sfera prezentului. Creierele contemporane mai sînt, în acest moment, încă încinse de trecerea ultimului val epilogic – a acestei întregi retorici postfreudiene, postmarxiste, poststructuraliste, postmetafizice, cu care varii vorbitori au apărut pentru un sfert de oră pe culmea posibilului. Cu cît este mai vehement necrologul trecutului, cu atît mai curînd se deschide în prezent un spațiu – sau doar o aparență de spațiu – pentru noi întemeieri. Pentru cetățenii scării rulante, atît de dorita beție de prezent – fără de care nici o generație modernă nu se poate suporta pe sine – nu poate fi obținută decît prin depășirea necrologică a ultimei mode. Privirea se întoarce, constrînsă parcă, înapoi – în nici un caz nu se uită înainte, unde s-ar vedea înaintarea benzii rulante spre lipsa oricărei speranțe. Mai curînd să ai modernitatea în spatele tău decît să ai eternitatea scării rulante în față, mai curînd să trebăluiești în postmodernitate decît în purgatoriul civilizației unitare, mai curînd să stai în fața mormîntului deschis al epocii progresului decît în fața acelei cotituri spre viitor de care vor să ne convingă consilierii conjuncturii economice. Pentru conștiința contemporană moartea nu mai înseamnă “imposibilitatea de a avea un proiect”, așa cum spunea cîndva Lévinas, ci imposibilitatea de a ține un discurs funebru. Se prea poate să nu ajungem prea departe cu asemenea discursuri, dar, cu geniul ei epilogic, postmodernitatea cea mult hulită reușește, în ciuda tuturor, să ajungă la optimul prezenței de spirit ce

poate fi atins în ziua de astăzi. Căci lucrurile stau într-adevăr așa: orice visător incoerent poate să însăileze niște programe, pe cînd pentru epiloguri și postfețe este nevoie de un minimum de luciditate și simț al contextului.

Prefixul "după" *[nach]* vine, în plus, de la expresia a rămîne după ore *(das Nachsitzen*[1]*)*, cînd sîntem atît de adesea nevoiți să recuperăm temele neglijate ale modernității. Există motive care te fac să crezi că pentru o mare majoritate a contemporanilor noștri modernitatea substanțială nici nu a avut loc și că aceasta și-ar putea reintra în drepturi doar prin recuperare și împrospătare. În plus, se pot vedea actualmente multe figuri suspecte bîntuind de colo-colo, care vor să sară din junglă sau din Biedermeier direct în postmodernitate, fără să fi făcut cît de cît cunoștință cu modernitatea. În cazul lor se va arăta dacă timpurile postmoderne nu au și ele nivelul și forța formativă necesare pentru a-i face pe noii sălbatici să recupereze după ore.

Prefixul "post" din cuvîntul postmodernitate mai are și un alt sens, care depășește epilogul și necrologul. Nu este de ajuns să ții un discurs funebru și să declari defunct ceea ce ține de ziua de ieri. Cel puțin într-un colțișor al conștiinței sale, fiecare știe astăzi că automatismul procesului lumii mai ascunde și alte perspective decît etceteraul bunei noastre scări rulante. Se mai petrece, de asemenea, ceva catastrofic și incomparabil, care nu are comun cu scara rulantă decît mersul de la sine, dar care altminteri ne mînă înainte în cu totul alt mod. Ca elemente subiective, sîntem incluși într-o reacție istorico-planetară în lanț, pe care am numit-o în faza ei relativ lentă "istorie" și care acum pare să se îndrepte în mare viteză spre un punct exploziv. Ce am avea de spus cu privire la lucruri atît de amenințătoare pare, pînă una-alta, să nu mai fie un epilog, ci o prognoză, pentru că vorbim de o catastrofă care este, într-adevăr, de mult timp în facere, dar ale cărei lovituri cele mai puternice ne mai așteaptă încă. De fapt, în cazul acestei prognoze este vorba de cea mai radicală formă a necrologului – respectiv de un epilog profetic, care ne face necrologul de pe o poziție de după distrugere, cuprinzînd ce ar fi de spus despre noi atunci. Epilogica apocaliptică actuală străpunge, așadar, zidul timpului, pentru a vorbi ca de pe cealaltă parte a destinului despre ce se întîmplă pe partea ceastălaltă a zidului. Astfel se nasc nu numai necrologuri pentru umanitate ținute de dinainte, ci și discursuri funebre care au o caracteristică foarte bizară, căci vorbitorii trebuie să se închipuie pe sine ca fiind morți, aceasta pentru a se găsi în postura din care să spună adevărul. Prefixul "post" din postmodernism se relevă aici ca un "de după" al necrologului, pe care și-l ține o civilizație convinsă de inconsistența ei, dîndu-și astfel seama de perspectivele pe care le are. *Aufklärung*-ul se împlinește în coincidența prognozei cu necrologul, își atinge apogeul într-un discurs funebru absolut, care depășește orice viitor, pronunțînd încă de pe acum pieirea ca ultim cuvînt al cunoașterii. De aceea prezentul, care își investighează perspectivele, este condamnat să vorbească despre sine folosind un viitor

1. Arnold Gehlen, *Zeit-Bilder* [Imagini ale timpului], Frankfurt, Klostermann, 1986, p. 202.

tragic și este obligat să-și țină din vreme necrologurile, căci îi vor lipsi oratorii, o dată sosit momentul ca acestea să fie rostite. Nu sînt oare, pentru a face o analogie, majoritatea filmelor dedicate astăzi animalelor deja niște necrologuri pentru respectivele vietăți, niște discursuri funebre organizate pe specii? Să devină, așadar, antropologia zoologia animalului necrologic?

Aici intră în joc un "post" ce nu a fost prevăzut de la bun început. El aparține unei conștiințe care a trecut deja prin menționatele autonecrologuri – cel puțin în sensul că le-a auzit și le-a urmărit, fără să poată însă să se oprească la ele. Este evident că și pesimismul devenit rutină se află sub limitarea faptului că previziunile rele călătoresc mai repede decît evenimentele rele. Înainte ca acestea să sosească, rămîne valabilă observația că, în ciuda a tot și a toate, totuși mai existăm. Nici necrologurile anticipate nu schimbă nimic din faptul că, pînă una-alta, cu fiecare dimineață încep zile noi, fragile și efemere, ca toate cele de dinainte. Spiritul treaz supraviețuiește cîteodată disperării incandescente pricinuite de finitudinea sa. Pe fundalul pieirilor, șederea noastră în provizoratul realității apare bizar de senină – grijile devin străvezii, nesiguranțele conștiente de sine. Poate că niciodată maturitatea nu a fost altceva decît un cuvînt codat pentru ceea ce urmează după disperare. Mai respirăm încă, încă mai răsare soarele, mai aflăm la știri cele mai importante evenimente ale zilei. – Lucrurile cele de pe urmă se țin ascunse, apocalipsa ajunge pînă una-alta pe raft lîngă restul de literatură insipidă, fracul cel negru, ținut pentru înmormîntarea omenirii, stă mai departe cuminte agățat în dulap, Eschaton dă dovadă de răbdare. Această viață postdisperată diferă de cecitate doar prin detalii aproape insesizabile. Noi spunem postmodernitate cu un surîs stingherit, de parcă am ști că de fapt ar trebui să se numească încă-modernitate.

Dacă cineva ar caracteriza structura specifică a timpului vieții actuale, s-ar ajunge la conceptul unui timp intermediar situat *după* prognozarea a ceea ce poate fi mai rău și *înainte* de verificarea prognozelor prin realitate. Pentru o asemenea situație nu există un concept mai potrivit decît cel al răgazului[2]. Cum însă răgazul nostru nu se îndreaptă către un termen precis, ziua, ora și cauza catastrofei rămînînd deschise, viața, care are știință de riscul și finitudinea ei, se poate cuibări și întinde în răgazul prelungit, ca și cînd ar putea conta pe el. De abia în inexactitatea răgazului își găsește speranța spațiul ei de joc. Din această cauză, speranța nu este un principiu, ci un produs secundar al incertitudinii privind sfîrșitul rău al istoriei. Este adevărat că speranța a fost eficientă ca forță făuritoare de istorie, însă efectele ei sînt împrumutate de la escatologie și de la imprecizia cunoașterii noastre privind granițele răgazului. Acest lucru explică de ce cuvîntul speranță nu are voie să fie scris cu majuscule nici astăzi și nici în viitor. Locul adevărat al speranței se află în spatele culiselor, tonalitatea ei potrivită este pianissimo-ul. Numai Bloch a avut dreptul să-și ridice vocea în ceea ce privește

---

2. Günther Anders, *Endzeit und Zeitende* [Timpul sfîrșitului și sfîrșitul timpului], München, C.H. Beck, 1979.

tema speranței, pentru că el, fără s-o știe, a scris necrologul ei – singura ocazie legitimă de a ridica un efect la nivelul de principiu. În rest, discursurile sforăitoare de astăzi despre speranță nu sînt decît niște făcături cinice. Cine vrea să orchestreze campanii agresive ale speranței își are locul în apropierea acelui editorial german în care, după evenimentul de la Cernobîl, ar fi apărut: "Viața este lipsită de gust. Totul continuă pur și simplu". Același lucru se poate spune apăsat și în cazul speranței, despre care se susține, de altfel pe bună dreptate, că face parte din viață. Singurul lucru care ajută speranța să meargă înainte în alianța ei macabră cu viața care își urmează, incorigibilă, cursul este o discreție intransigentă. În viitor va trebui să supunem speranțele private secretului din confesional și să amenințăm speranțele publice cu încarcerarea. Cine își face într-adevăr speranțe, acela să și le îngroape, cît de adînc poate, în sine însuși – căci nu vor fi de ajutor decît ca forțe tăcute; numai așa ele nu se amestecă în seriile cauzale ce duc la catastrofe; numai așa nu contribuie la mobilizarea de întreprinderi, deși știu că nu ar trebui s-o facă; numai așa devin forțe ale vieții, care au efect în spatele indivizilor și îi poartă peste abisurile peste care sînt ridicate lumile fiecărei zile.

2. Timpul intermediar – sau: Nașterea istoriei din spiritul amînării

Conceptul de răgaz nu circumscrie doar spațiul de joc pe care iluzia și speranța și-l împart; el amintește, în același timp, de figura fundamentală a gîndirii istorice din Occident. Căci ceea ce înseamnă istorie, în sensul eminamente occidental al cuvîntului, nu se poate înțelege decît prin caracterul ei de răgaz și timp intermediar. Timpul intermediar nu poate exista decît acolo unde un eveniment în desfășurare temporală tinde spre o țintă ultimă sau spre un termen final, din perspectiva căruia devine vizibil ca fiind un răgaz. Tocmai acestea sînt caracteristicile fundamentale ale gîndirii istorice tîrziu-iudaice și creștine, care este constitutivă pentru ceea ce am numi fenomenul Europa. Puțini istorici își dau seama cu necesara insistență despre faptul că nu numai istoria occidentală timpurie, ci și epoca modernă, inclusiv prezentul cel mai recent, au fost modelate prin transmiterea și variația motivelor mesianice și escatologice. În ceea ce privește însă programul deschis al unei critici a rațiunii istorice început de Marx și Dilthey, nu trebuie să existe nici un dubiu asupra faptului că mesianologia, așa cum a rezultat din tradiția iudaică și a făcut istorie prin variațiunea sa creștină, trebuie să constituie elementul ei central.

Gîndirea mesianică a istoriei se orientează după ideea conform căreia lungul marș al popoarelor prin pustiul timpului va trebui să ia sfîrșit într-o bună zi – atunci cînd Mesia pune capăt erei înstrăinării și instaurează un imperiu al sfîrșitului, care nu se va asemăna în absolut nimic cu nemernica lume de azi. Varianta creștină a acestui model a devenit operantă în momentul în care Isus a acceptat presupunerea discipolilor săi că el ar fi Mesia și a început să predice prezența imperiului dumnezeiesc, atinsă prin interme-

diul său. (Cele mai relevante variante ale unui asemenea proces le oferă Sabbatai Zvi în secolul al XVII-lea și Jiddu Krishnamurti în secolul al XX-lea). După catastrofa de pe Golgota, a devenit clar ce forță explozivă se afla în acest proces. Posibilitatea unui mesianism creștin se găsea confruntată cu paradoxul insuportabil al faptului că Mesia nu se poate impune ca rege peste lume la sfîrșitul timpului, ci părăsește scena ca un răufăcător executat în chip lamentabil. Acest scandal a putut fi depășit de primii credincioși doar prin anunțarea unei grabnice întoarceri a Domnului în toată măreția sa – vizibil pentru toți, eliberator pentru fideli, înspăimîntător pentru adversari. Astfel apare la începutul gîndirii istorice creștine transformarea timpului lumii într-un timp al așteptării, care face ca orizontul să se restrîngă la dimensiunea micii durate dintre crucificare și reapariția lui Mesia. De la acest minimum au trebuit să pornească apoi lărgirile de orizont, care s-au impus atunci cînd așteptarea reîntoarcerii a început să nu fie realizabilă în limitele unei existențe. Prima generație de creștini a murit cu o întrebare, al cărei răspuns urma să devină istoria Europei: cum se poate interpreta faptul că Mesia nu sosește? Deja cea de a doua generație a trebuit să învețe să socotească recurgînd la durate mai lungi și să mute parusia undeva în timpul nepotului sau strănepotului. Pentru ei a devenit astfel acută întrebarea dacă nu ar trebui ca și creștinii să se implice în afacerile acestei lumi – iar dacă nu cu trup și suflet, măcar cu un angajament mai mare decît s-ar cuveni în cazul în care Judecata ar avea loc mîine și s-ar instaura imperiul sfîrșitului. Istoria occidentală a fost direcționată pe calea sa extrem de bizară de către frămîntările gîndirii primilor creștini. Răbdarea și speranța au intrat atunci pentru prima dată într-o relație de tensiune făuritoare de istorie. Niciodată înainte nu a fost ridicată răbdarea în așa măsură la rangul de virtute, devenind o mărime a psihopoliticii religioase. Se poate spune că revoluția creștină începută de Pavel a bulversat mai tare trăirea timpului lumii vechi decît ar fi putut-o face o reformă imperială a calendarului. Și pentru Pavel, timpul ce va să vină este un timp intermediar, măsurat cu parcimonie. Dar el nu înseamnă doar o trecere oarecare, ci este un timp cu propria sa demnitate, dat fiind că se află prin Noul Testament deja sub lumina mîntuirii. Prin aceasta sînt anulate toate calendarele cosmice și mitice. Chiar și sub rezerva scurtului răgaz, existența *post Christum* se distinge ca o epocă de sine stătătoare, diferențiindu-se de viața premesianică a evreilor la fel ca și de lumea grecilor și romanilor. Probabil că Pavel este primul om care a trăit din principiu în grabă, pentru că ținea ca, în scurtul răgaz presupus, să îndeplinească obligația, înțeleasă ca fiind universală, a propovăduirii noii credințe. În conținutul acestui misionariat se află, pentru el, noutatea revoluționară a fiecărei vieți de după Cristos. Cît de departe ajunge forța făuritoare de epocă a acestei incizii se relevă, nu în ultimă instanță, prin faptul că și contemporanele zvonuri despre o *postmodernitate* ar fi lipsite de obiect dacă nu ar fi fost *post-antichitatea* paulină. Fără marea realizare a lui Pavel nu ar exista creștinismul ca religie mondială, iar fără acesta nu ar exista o periodizare a istoriei, a cărei disoluție tulbură astăzi spiritele. Însă creștinismul, ca religie istorică,

stă sau cade o dată cu conștiința faptului că timpul dintre crucificarea și revenirea lui Mesia face parte dintr-o înnoire epocală și că, prin urmare, are un conținut obiectivat de istoria sfîntă. Dacă această conștiință nu ar fi operat, atunci impulsul creștin s-ar fi pierdut după puține generații în sincretismul antichității tîrzii. Neîntoarcerea lui Cristos ar fi istovit așteptarea mîntuirii și ar fi privat mesajul creștin de orice caracter prospectiv și făuritor de istorie. Probabil că legenda lui Cristos ar fi fost absorbită de o psihoterapie mistică și simbolică, dizolvînd-o într-o învățătură a mîntuirii de sine de tip oriental. Istoria timpurie a bisericii ne arată cît de puternice au fost punctele de pornire pentru atare dezvoltări, ea constituind o lungă bătălie împotriva tentației gnostice a evadării individuale din istoria reală a mîntuirii. De abia după secole de luptă a reușit biserica reală, în forma ei catolică, să se impună în fața cultelor izbăvirii private și să se constituie într-un organon al politicii mîntuirii și al speranței pentru un nou timp al lumii. Noul eon a luat deja formă în fantasticul apostolat al celui de al treisprezecelea apostol, care se simțea în mod explicit chemat să aducă vestea despre Cristos popoarelor întregii lumii noniudaice. În persoana lui Pavel se cristalizează ceea ce va fi conținutul istoric al noii epoci a lumii: depășirea de sine a iudaismului. Din acest moment, timpul lumii este substanțial un *timp apostolic* – timp pentru a răspîndi un mesaj exultant și antilumesc, timp pentru introducerea, chiar dacă discutabilă, a dreptății și fraternității într-o lume sălbatică, timp pentru a picura speranță în sufletele căzute, pe care războiul vieții le-a adus pe calea lăcomiei și disperării. Acestui misionariat, unic în felul său, i se recunoaște o nevoie de timp considerabilă, căci creștinarea popoarelor nu se poate realiza peste noapte. În lumina gîndului misionar, întîrzierea parusiei este resimțită nu doar ca o dezamăgire, ci și ca o amînare a sfîrșitului aducător de mîntuire. Dacă istoria se hrănește într-adevăr cu o substanță apostolică, atunci sfîrșitul tuturor zilelor nu poate avea loc înainte de universalizarea mesajului.

Așadar, aproape de la început, gîndirea creștină privind timpul și istoria îmbrățișează opoziția dintre determinarea escatologic-scurtă și cea apostolic-lungă a timpului intermediar[3]. Dacă motivul escatologic amintește continuu de apropierea Judecății, motivul apostolic lasă deschisă istoria ca timp al răspîndini mîntuirii peste întreaga lume populată. În lupta dintre acești doi poli se profilează structura temporală tensionată a epocii creștine. Aici se reliefează atît nerăbdarea revoluționară, cît și gîndirea conservativă a continuității; atît elanul neliniștii mesianice, cît și inerția *establishment*-ului sacramental; disponibilitatea escatologică pentru lucrurile cele de pe urmă, cît și acceptarea antiescatologică a ceea ce este trecător. Acolo unde guvernează motivul istoriei lungi prin amploarea deja atinsă, se arată în modul cel mai clar finalitatea apostolică a timpului – căci doar din perspectiva încheierii cu succes a misionariatului se poate vedea coerența istoriei lumii ca fiind,

3. La Pavel, cele două componente se mai suprapun încă.

în întregul ei, un proces al mîntuirii. Cu acest program apostolic pentru lumea postantică, Pavel a devenit nu doar fondatorul religiei creștine, ci și inițiatorul unei “mobilizări sfinte”, care a pus în mișcare, peste milenii, mare parte a energiilor fizice și politice ale Europei[4].

Pentru faza modernă a “apusului creștin” este însă caracteristic faptul că elementul escatologic ajunge să fie împins tot mai mult spre fundal. Reprezentarea istoriei ca răgazul dintre creație și izbăvire sau dintre moarte și parusia lui Mesia își pierde plauzibilitatea în orizontul fără limite al “zbuciumatei istorii moderne”. “Lumea creștină” – care nici măcar nu mai sesizează a ei *contradictio in adiecto* – începe să se instaleze într-un continuu deschis spre înainte. Gîndul unui sfîrșit ultim, devenit agasant, este acoperit de filosofia unui progres infinit perfectibil. Astfel, începînd cu secolul al XVIII-lea, idei creștine îndreptate împotriva creștinismului tradițional devin în mod paradoxal eficiente, dînd naștere unor filosofii ale istoriei răspicat postcreștine sau anticreștine. Or, tocmai în culisele decis lumești și ateiste ale *Aufklärung*-ului se trezește din nou impulsul mesianic, ținut în frîu timp de un mileniu, impuls care ia forma unei ofensive radicale. El devine, mai ales prin marxism, o forță a politicii mondiale, și redă concepției moderne a progresului perspectiva mesianică a unui început al sfîrșitului – asupra sfîrșitului drumului, care a trecut prin deșertul înstrăinatului timp intermediar spre începutul unui eon al îndeplinirilor postistorice. Se pare că impulsul creștin atinge maximumul eficacității sale în modernitate făcînd recurs la un incognito ateist, socialist și umanist, maximum în care este finalizată în același timp lichidarea sa ireligioasă[5].

Fără doar și poate, prezentul este un timp al ambiguității istorice. Este tipic pentru acest timp faptul că nu se poate decide nici între religie sau nonreligie și nici între proclamarea sau retractarea progresului. Desigur că civilizația occidentală a intrat într-o epocă postcreștină, însă despărțirea de eonul creștin nu atrage după sine și despărțirea de concepția sa asupra istoriei sau de escatologia sa. Din contra, nu te poți apăra de impresia că motivul escatologic al tradiției iudeo-creștine începe să domine în timpul postcreștin mai mult ca oricînd înainte. Apocaliptica iudeo-creștină trăiește în continuare în panica neopăgînă. Sfîrșitul epocii universale a creștinismului tocmai că nu aduce după stresul apocaliptic oftatul de ușurare neocosmologic. Doar

4. Aici se poate adăuga o speculație privind “sfîrșitul istoriei”: în cazul în care conținutul istoriei creștine a lumii a constat din răspîndirea universală a unui mesaj, atunci istoria s-ar sfîrși în momentul în care nu mai trebuie să se presupună nevoia unui timp semnificativ de lung pentru răspîndirea mesajului. Astfel, istoria ar fi determinată, în sensul ei tradițional, de încetineala mesajului. De la o anumită viteză a transmiterii informațiilor în sus, efectul istoriei se dizolvă. *Istorismul apostolic* este înlocuit de o *informatică planetară*. Istoria este timpul instalării media – postistoria este epoca programelor. Dacă politica istorică este politică a instalării, atunci politica postistorică devine politică a programelor.

5. Asta înseamnă, în același timp, că nu există nimic mai ironic sau mai melancolic decît conflictul dintre religie și stat în așa-numitele țări socialiste.

în generația bunicilor noștri era sugestivă viziunea că am putea deveni niște noi greci; pînă în preziua național-socialismului era tentant să crezi, alături de Nietzsche, că se poate emigra din decadența creștină în sănătatea păgînă și că se poate jertfi istoria pentru a cîștiga cosmosul. Chiar dacă creștinătatea este pentru majoritatea contemporanilor o dimensiune neadevărată, avînd doar valoare de citat: nici o generație nu a fost vreodată atît de depărtată ca și cea de astăzi de ciclul cosmic al timpurilor. Niciodată nu a fost reîntoarcerea din istoria lineară în ordinea ciclică a lucrurilor atît de improbabilă ca în ziua de azi. Desigur că fiecare din cei care umblă pe șapte cărări pe drumul abrupt al distrugerii naturii ar vrea tare mult să se salveze prin trecerea într-o postistorie cosmologică, în care domnește o ființă suverană și eliberată de timp. Sigur că ar fi atractiv să te stabilești postpaulin și fără speranțe iluzorii pe pămîntul matern, ca un muritor "straniu și neliniștitor". Dar este bine cunoscut faptul că nu se poate ajunge nicăieri cu această nouă stabilire, deoarece procesul lumii, perturbat deopotrivă de speranța creștină și de epistema grecească, a ieșit în mod catastrofal de sub control. Nu are de unde să se iște o adevărată bucurie a locuirii. Se pare că marile cicluri cosmice, pe care ni le dorim, nu-și mai află locul în numărătoarea noastră inversă.

În acest context dă buzna discuția despre postmodernitate, împingînd dilema, latentă de secole, pînă în punctul în care devine pricină de senzație. De îndată ce se ivește o conștiință care pretinde că vorbește de pe o poziție situată după modernitate, aceasta din urmă este scoasă, prin această afirmație, din rezerva în care se afla și obligată să recunoască faptul că se înțelege pe sine ca fiind epoca după care nu mai poate urma o alta. Discuția privind postmodernismul, care inițial nu avea decît rolul de a asigura diversitate și amuzament într-un mod agresiv, obligă modernismul să se recunoască drept epoca ultimă, adică drept era care nu mai vrea să aibă caracterul de timp intermediar, ci care a trecut în prezentul durabil al unei postistorii nesfîrșit perfectibile. Pentru modernitate, însuși gîndul la postmodernitate este ilegitim și șocant, deoarece pentru modernitate este de la sine înțeles că urmașul ei nu poate fi decît din nou modernitatea. Surdul sentiment al scării rulante se dovedește acum a fi un simptom cu relevanță pentru filosofia istoriei: prezentul este, conform caracteristicii sale fundamentale, deja o epocă ultimă docilă, care nu se mai are decît pe sine în față. În acest prezent nu mai poate să se afirme nimic "postmodern", decît într-un sens rău, în care regresii sau catastrofe nemaiauzite aruncă în aer întreaga întocmire a epocii moderne. Cum modernitatea este deja un mileniu tainic și plin de complexe, nu se poate vedea din interiorul ei altceva care să o depășească în afară de ce este cel mai rău.

Atingem aici punctul nevralgic al crizei contemporaneității: atîta vreme cît modernitatea nu recunoaște că s-a instalat, discret, dar dîrz, ca imperiu al timpului ultim, ea se va agăța cu o violență neștiută de pretenția ca după timpul ei nici un alt timp să nu mai facă epocă. Cu această revendicare, ea se aruncă într-o dilemă fără ieșire: pe de o parte, modernitatea nu poate vedea venind după sine decît ceea ce e cel mai rău, pe de altă parte, ceea

ce este cel mai rău stă exact în calea ei, pe care refuză să o părăsească, pentru că nu crede că poate fi gîndită o alternativă la această cale. Astfel, ea nu poate nici să se depășească, nici să-și închipuie cu adevărat un viitor pentru sine. Dacă va continua ca pînă acum, va produce ceea ce este cel mai rău; dacă se oprește să producă ce este cel mai rău, atunci nu ar mai fi ea însăși, ci ceva diferit ca epocă. Dar cum nu poate vedea realmente “nimic” după sine în afară de potop, modernitatea rămîne condamnată la sine însăși. Prin credința ei neexprimată și incorigibilă în ea însăși ca fiind ultima eră, ea se fixează într-o procesualitate tulbure și lineară, care nu mai este în stare să vadă înaintea-i decît nesfîrșita amînare a sfîrșitului, nu și posibilitatea a ceva nou.

Toată sporovăiala de pe scara rulantă privind postmodernismul devine acum costisitoare. Ea se ridică deasupra capului galeriștilor, arhitecților, designerilor spiritului vremii și al redactorilor culturali, devenind tema epocii în sensul precis al cuvîntului, adică punînd la încercare calitatea de epocă a timpului actual. Datorită ei, întrebarea dacă modernitatea are într-adevăr caracterul de timp final sau dacă este totuși încă un timp intermediar peste care se poate trece devine explicită și imposibil de ignorat. Cu alte cuvinte, mai constituie oare modernitatea un segment al unei istorii deschise sau este deja formația finală a procesului de civilizare occidentalo-planetar? Pentru harnicii critici ai spiritului vremii din mass-media, problematica se poate pune și sub forma întrebării: nu a luat moda deja locul istoriei?

Astfel se dezvăluie, în ultimă instanță, “post”-ul postmodernității ca fiind “post”-ul unei epoci a lumii postoccidentale, care se mai caută pe sine. Este un “post” care zgîlțîie gratiile prezentului și exprimă o agorafobie de timp final. Aici s-a terminat cu eleganta cugetare de *small talk* postmodern, delectabilul prefix devine deodată doar un simptom al panicii și un postulat fără vlagă, conform căruia s-ar putea ca după un timp final care devine scurt și în care ne știm prizonieri să existe încă o nouă perioadă de timp deschisă pentru existența umană postistorică. Cine spune postmodernitate vrea să-și scape capul din juvățul istoriei. De sensul sau nonsensul unui prefix depinde acum perspectiva de viitor a unei civilizații, iar dacă la început lucrurile nu erau luate prea în serios, seriozitatea involuntară a faptului a făcut uitate pasajele inițiale frivole care au dus către el. În joc este aici ceva care nu este cu nimic mai prejos decît posibilitatea unei istoricități postmoderne – respectiv șansa unei deschideri postistorice a timpului. Trebuie luat în considerație faptul că asemenea întrebări sună ca o “trădare a istoriei”. Prefixul de rău augur îl duce pe cel care îl folosește în ilegitimitatea filosofiei istoriei. El îl seduce să se joace cu ceea ce nu poate fi închipuit și face pregătiri pentru călătoria într-un viitor care nu ar mai fi modernitate. Un mic “post” – și din ceea-ce-nu-a-existat-vreodată apar, încă cețos, contururi ale unui timp de după sfîrșitul “istoriei”.

Aristotel spunea că drama ar fi mai filosofică decît istoria; fizica, înțeleasă dialectic-transparent, este mai filosofică decît istoria și drama laolaltă.

Ernst Bloch, *Experimentum mundi*

Desigur, este totdeauna cazul să folosim concepte precum spirit al poporului și caracter național cu mari rezerve. Dar nu se poate nega că există o sensibilitate "tipic germană" pentru dimensiunea apocaliptică a istoriei. Această sensibilitate are un motor teoretic și un fundament moral. Dacă e vorba de Imperii Milenare sau de Amurguri ale Zeilor, de mesianice tendințe de pornire sau de spaime în fața sfîrșitului timpurilor, de fondarea de biserici invizibile sau de comunități comunicaționale utopice – de fiecare dată punctul de vedere german la asemenea întrebări se trădează printr-un accent propriu, inconfundabil. Cele mai puternice proiecte ale interpretării istorice a lumii, în care modernitatea vroia să se înțeleagă pe sine, sînt semnate pe de o parte de Hegel, Marx, Weber, Bloch și Habermas, iar pe de alta de Nietzsche, Spengler, Heidegger, Taubes și Löwith. Ei se remarcă cu toții printr-un instinct logic care îi face să caracterizeze mișcarea lumii ca pe o dramă a generalizării sau a realizării în timpul istoric. În ceea ce privește partea moral-politică a actualei sensibilități germane pentru timpul ultim, ea își dobîndește seriozitatea prin amintirea celor doisprezece ani de neiertat, în care germanii s-au pus în scenă ca popor al providenței. Fascismul german a fost mai mult decît o infatuată și prostească tentativă de "dominație universală"; motorul său mitologic a fost alimentat de un chiliasm rasist – pentru a recurge la terminologia lui Jacob Taubes, de o teozoologie care a incitat masele populare la o distructivitate fără egal prin mijloacele unei biopolitici "religioase". Prin gestul său esențial, el a îndeplinit răzvrătirea împotriva tradiției iudeo-creștino-liberale a Europei; ca război împotriva iudaismului și evreilor, a fost o tentativă de a surclasa starea acestora de popor ales printr-o autoinstaurare germană.

Pe un atare fundal, aspirațiile istorico-filosofice sînt de la bun început modeste. Plecînd de la premisele germane, ar fi într-adevăr suspect să *nu* apară nici un fel de dificultăți în ceea ce privește filosofia istoriei. Asta nu înseamnă doar că proverbialul "spirit german" era gata pentru o răcire analitică. Mai important este faptul că s-a întipărit în memoria națională germană și un avertisment la nivelul filosofiei istoriei sau, mai exact: un avertisment în fața unui istorism trăit maniacal și un sentiment de groază față de forțele care pot lua amploare pornind de la modele istorico-religioase de interpretare a lumii, luate *ad litteram*. Cine gîndește după 1945 are în spatele său un mileniu și nici o deteutonizare nu poate schimba ceva din această poziție patetică. O anumită nervozitate postmilenară face parte, de la sfîrșitul celui de al treilea Reich încoace, din rezultatele oricărei cercetări asupra Germaniei. Dincolo de toate strădaniile îndreptățite și necesare de a fi o

“democrație absolut normală”, se întrezărește aproape imperceptibil, dar semnificativ, demisia germană de la pretențiile de natură istorico-religioasă. Este o specialitate a germanilor postfasciști de a *nu* mai fi, în mod conștient, un popor ales. Prin aceasta ei se prezintă, din nou, ca fiind un unicat negativ. Ei s-au retras de pe poziția istorismului lor maniacal într-o modestie postistorică, practicînd acum sănătoasa melancolie a zilei de după. Relația lor față de misiunile istoriei a ajuns să fie asemănătoare cu cele ale unui fost alcoolic față de băutură. Se poate presupune că, cel puțin pentru un timp, vor ține seama de experiența prin care au trecut, experiență care încă le mai așteaptă pe acele popoare care sînt în continuare misionare, maniacale, făuritoare de istorie. Printr-o înfrîngere fără seamăn au ajuns la adevărul, necăutat, dar valabil, că identitățile naționale și misionariatele rasiste nu sînt în principiu nimic altceva decît autohipnoze colective, născute din violență și producînd violență; sub influența lor, actorii istoriei, mînați de autosugestie, se reped pe scenă, pentru a-și cuceri locul lor sub soarele istoriei universale. Un bilanț lucid, făcut în urma infernalei aventuri a germanilor, duce la o radiografie înspăimîntătoare a activității națiunilor făuritoare de istorie: “istoria” ar fi de înțeles de acum încolo ca rezultantă a unor manii sociale aflate în concurență; motorul lor ar fi competiția real-teatrală dintre colectivități imperiale autohipnotice, care vor să-și însceneze grandoarea lor universală *pînă la sfîrșit* și să-și impună hegemonia. Chiar dacă nu îndrăznim s-o spunem prea tare: ține de particularitățile psihoistorice ale intelighenției germane postfasciste ca aceasta să fie sensibilă la tendințele care suscită noi ecuații, profund periculoase, între realitatea teatrului și cea a politicii *(to whom it may concern)*[6].

Între timp, nimeni nu mai poate să le reproșeze germanilor că nu au vrut să învețe lecția occidentală. Ca elevi-model ai modernității, ei au înțeles că viața în secolul al XX-lea nu poate însemna decît autoafirmarea într-o “lume riscantă și, în ultimă instanță, golită de sens” (Gehlen). În două generații ne-am transformat într-o națiune prin excelență prozaică. Nu există nici o îndoială: în ceea ce privește ofensivitatea goală am ajuns în fruntea lumii; în ceea ce privește transpunerea lipsei de perspectivă în mobilizări, sîntem pe urmele marilor puteri; în îndoiala de sine am devenit chiar o națiune exportatoare, melancolia germană bucurîndu-se de aprecierea internațională; oriunde în lume, *made in Germany* înseamnă o anumită stare de spirit datorită căreia sentimentele lipsei de sens sînt traduse în dispoziția de a fi productiv. Astfel descoperim modalitatea de a face conexiunea cu modernitatea cinetică, cu mediocrul etcetera, care visează la întreruperea catastrofală, la scări rulante accelerînde, care continuă să înainteze automat, fără a avea nevoie de viziuni sau aprobări.

Dacă modernitatea postmodernă este chinuită astăzi violent de coșmarurile timpului ultim, acest lucru se întîmplă și pentru că simte cum îi scad

---

6. A se vedea, de exemplu, Lloyd deMause, *Reagans Amerika* [America lui Reagan], Frankfurt, Stroemfeld, 1984.

forțele de a amîna extremul. De ani de zile apar în întreaga lume antologii și numere speciale dedicate apocalipsei. Asta înseamnă: contemporanii noștri iau cu interes la cunoștință faptul că tergiversarea scadenței pentru procesul lumii eșuează. Or, asta dă de gîndit, pentru că atunci este periclitat însuși elementul central al întreprinderii numite epoca modernă, element central ce ține de logica timpului. Energiile care au cutezat cîndva să pună în aplicare proiectul infinit al modernității folosindu-se de baza finită a pămîntului se simt dintr-o dată curmate dramatic. O conștiință a puținătății timpului amenință tot ce depășește termenul mediu. Programul modernității de tergiversare a scadenței se preschimbă din nou într-o gîndire a timpului ultim, în care se face resimțit inexorabilul logicii răgazului. Multe elemente indică chiar că laturile cele mai tăioase ale problematicii timpului ultim de abia urmează să apară în fața noastră. Nu a ajuns, cum se vede, că aliații Celui de al Doilea Război Mondial au eliminat mileniul isteric al fascismelor central-europene în 1945. Lunga pace postbelică le-a dat învingătorilor timp să se instaleze în ironia victoriei lor. După căderea monstrului, s-a revelat încet-încet faptul că în modernitate marile puteri reprezintă *per se* constructe criptomilenariste. Aceasta se dovedește atît în cazul alcoolico-atleticului mileniu al republicilor socialiste muncitoresco-țărănesco-funcționărești, cît și în *lifestyle*-ul milenar melancolic și baroc al statelor social-democrate din Europa de Nord-Vest; pentru ca lucrurile să se potrivească de minune în cazul protestantismului isteric al misiunii filantropice universale asumate de “America”. Fiecare din aceste constructe pretinde pentru sine, în mod discret, un statut al timpului ultim, în sensul în care nici unul nu poate să-și închipuie un viitor care să fie altceva decît propria prelungire la nesfîrșit. Într-acest fel noi, cetățenii complexelor marilor puteri estice sau vestice, sîntem împinși dinăuntru spre granițele spațiului “clasic” al istoriei și nu putem să ne imaginăm, din această cauză, nici un alt mîine în afară de cel al scării rulante sau, cu alte cuvinte, continuarea dinamică a condițiilor de mișcare atinse între timp și viața veșnică a mobilizatorilor determinanți la nivel național sau multinațional.

Care este poanta acestei reflecții? Ea se arată în bănuiala că percepțiile de acest gen dezvăluie fundamentul logicii temporale pe care se bazează criza prezentului: reprezentarea timpului lumii recurgînd la bătrîne modele istorice europene se apropie de epuizarea sa totală. De aceea intelighenția europeană trăiește de un timp încoace cu conștiința că nu mai are concepte ferme pentru a explica “ce se întîmplă cu adevărat”, asta dacă nu se eschivează recurgînd la decizii și confesiuni. Terminațiile nervilor se electrizează la ideea că o dată cu debutul epocii moderne începe actul final al timpului lumii, așa cum îl concepea lumea clasică – tocmai acea fază care nu mai vrea să fie o fază, ci un continuum fără o scadență delimitată, care se autoeternizează, plecînd de la *statu quo,* într-o permanentă și irevocabilă aprobare de sine. Cel care poartă în sine această percepție a timpului, fie ea conceptuală sau nu, nu poate fi deconcertat de faptul că modernitatea avansată are concomitent reacții claustrofobe și agorafobe. În lumea care a devenit pentru

sine însăși nedatabilă și nenumărabilă, fiecare Acum își este prea strîmt și prea larg, lipsa de spațiu trece nemijlocit în spaima de nețărmurit. Ideea că totul se termină cu o zgomotoasă detunătură nu este cu nimic mai înspăimîntătoare decît aceea că totul ar continua etern într-acest fel.

Este oare cazul să formulăm din această perspectivă întrebarea dacă putem "găsi ieșirea" din interiorul stării de timp ultim a modernității tîrzii? Nu este oare un nonsens să credem că există pentru noi o "ieșire" într-un spațiu postistoric liber? Nu avem de a face în asemenea turnuri de frază cu inadmisibile amalgamări de imagini spațiale și concepte temporale? Ce sens are să speculăm dacă există un "spațiu extern" față de timpul istoriei lumii de pînă acum? Se poate oare gîndi o formă temporală care să stea deschisă ca dimensiune de profunzime pentru viața esențial postistorică a speciei? Și cum ar pleca de pe scena timpului lumii iudeo-creștino-occidentale actorii finalului istoriei care tocmai se joacă, cînd este clar că întregul lor fel de a fi și temei de a exista se bazează, fără alternativă, pe asemenea reprezentări morale și istorico-dramatice?

În aceste întrebări se întîlnesc neliniștitorul cu ceea ce este greu de gîndit. În ele sînt condensate trei ipoteze, fiecare dintre ele comportînd un risc amețitor din punctul de vedere al filosofiei istoriei: în primul rînd, că așa-numita istorie universală ar fi ea însăși rezultatul psihopolitic și geopolitic al unui scenariu făuritor de istorie, scenariu care a fost conceput mai întîi în metafizica judecătorească persano-iudaică, pentru a fi apoi transpus în acțiune de către națiunile monoteiste; în al doilea rînd, că pentru omenirea extrem de mobilizată istoric nu se deschide un viitor de lungă durată decît atunci cînd își revizuiește scenariul valabil pînă în prezent și iese postistoric din rol; în al treilea rînd, că vechea concepție europeană privind timpul lumii, care este o concepție a istoriei mîntuirii, a istoriei rațiunii, a istoriei integrării și a istoriei despovărării, *poate* fi într-adevăr anulată și neutralizată printr-o nouă schemă a timpului lumii, în mod expres nefăuritoare de istorie. Aceste teze sînt greu de gîndit în măsura în care, urmînd logica temporală, se opun viguros rațiunii, care își reprezintă lumile într-o modalitate modernă; sînt neliniștitoare datorită felului în care în ele totul se învîrte în jurul dezamorsării bombei istorice a timpului, care ticăie anunțînd sfîrșitul lumii.

Critica rațiunii istorice – pînă acum aproape exclusiv un domeniu populat de pașnici cercetători ai operei lui Dilthey – se dovedește, dintr-o dată, a fi elementul central al interogației privind "destinul" în epoca înlocuirii sale de către istorie. Critica rațiunii istorice trebuie să însemne, așadar, în ultimă instanță, critica rațiunii escatologice. Ceea ce vrea să spună: deopotrivă critică a gîndirii care își reprezintă timpul, critică a acțiunii care își reprezintă un țel, critică a rațiunii anticipatoare, ce înfățișează stări finale, critică a rațiunii dramaturgice, ce pune în scenă procesul lumii în perspectiva unui act final, așa cum este el scris – pe scurt, critică a rațiunii făuritoare de istorie, ce duce la mobilizarea planetei. Toate aceste critici tind către o gîndire procesuală postistorică, care încearcă să modeleze mișcarea lumii într-un timp fără apo-

calipse, finale de act, îndepliniri, fantezii ale sosirii, sentințe finale și viziuni ale unui imperiu ultim.

Cu ce concept de istorie se operează aici?

"Istoria universală", pusă în mișcare ca o dramă tinzînd spre sfîrșitul ei, este legată de sorții unui supersubiect, care înțelege și duce mai departe toate evenimentele istorice ce au un efect persistent ca fiind propria *sa* "coerență interioară". Pentru a juca acest rol istorico-dramatic nu intră în discuție decît figuri proeminente ale istoriei mîntuirii sau ale istoriei rațiunii: un popor ales, un spirit al lumii, o rațiune activă a speciei, un sistem central "al statului universal" capabil de a învăța. Conținutul unei istorii care aparține unor asemenea figuri constă exclusiv din autoproducerea și autorealizarea subiectului pe scena lumii. Tocmai pentru că istoria, astfel înțeleasă, nu poate fi altceva decît o dramă a autorealizării la cel mai înalt grad, întreaga aspirație, cunoaștere și acțiune a subiectului istoric trebuie să rămînă ghemuite înăuntrul autoîmplinirii sale. Să acceptăm, pentru un moment, că acest supersubiect ar acționa prin intermediul creierelor agenților actuali ai mobilizării și că ar spune prin gura lor Eu și Noi. Pentru acest subiect, care evident că spune Pentru-Mine și Pentru-Noi, nu mai poate fi, prin urmare, adevărat decît ceea ce ține de propria sa realizare. De acum încolo va fi socotit ca fiind "real" ceea ce poate fi atribuit acelui întîmplat din care ies procesual la suprafață (pentru a folosi un termen al lui Bloch) mîntuirea, rațiunea, bogăția și despovărarea vieții noastre. Pentru supersubiect, timpul dramatic al lumii este strict un timp al autorealizării. Pentru el-mine-noi, lumea nu este decît o scenă și o magazie de rechizite, carburant și material de construcție folosite la mobilizarea progresivă a acelui subiect, care se realizează în mișcarea-spre-plusmișcare. Deoarece supersubiectul nu poate avea, din principiu, nimic în afară de sine, el acționează, practic, în sens cosmopolit. El se realizează suportînd neobosit expansiunea sa cosmopolită.

Atîta timp însă cît drama istorică, ce tinde cosmopolit spre generalizare, este în plină desfășurare, pămîntul trebuie să fie împins în jos și ținut la nivelul de simplă scenă. Deoarece întreprinderea numită istorie implică, de la bun început, autoghemuirea făuritoare de istorie a agenților-națiuni, stă scris în notele tehnice care însoțesc această piesă faptul că scena pe care o formează pămîntul trebuie să fie un simplu fundal pentru exigentul proces-progres istoric. Istoria este *a priori* spectacolul care își face socoteala fără să ia în calcul scena. Ea apare ca rezultat al catastrofei antisimbiotice, care duce la "ieșirea la rampă" a omului. De abia prin revoluția antisimbiotică, ce se varsă în istorie, omul devine un animal ontologic – adică cel ce spune ce este și ce trebuie să fie altfel. Deoarece istoria execută, conform conținutului ei dramatic, exodul omenirii mobilizante din simbioze, ea nu este nimic altceva decît metafizică în acțiune, înlocuire a naturii de către tehnică, punere în scenă a procesului epistemico-mesianic pe fundalul unui pămînt servil și descifrat. Indiferența dramei cu privire la locul în care ea se joacă este apăsat înscrisă în logica mobilizării. Actorilor li se impune o nouă percepție de sine de abia în momentul în care piesa amenință să distrugă sce-

na. Omenirea mişcată istoric a trebuit să aştepte imperialismele epocii moderne, era industrială şi civilizaţia planetară a mediilor, pentru ca de-abia apoi criza fundamentelor sale să-i arate adevărul despre întreprindere sa. Ea a trebuit să creeze panteismul informaţional al culturii ştirilor şi panteismul mercantil al circulaţiei totale mediate de bani[7], pentru a trece prin experienţa faptului că se loveşte continuu de sine însăşi atunci cînd depăşeşte o graniţă – toate transcendenţele se varsă într-un autism accelerat.

Un eon postistoric şi-ar trăda începutul printr-o extraversiune a actorilor faţă de scena lor. După punerea în scenă făuritoare de istorie a ceea ce ne este propriu devine din nou posibilă şi necesară descoperirea Celuilaltului real şi uitat. Cînd vorbim însă de extraversiune, nu ne referim la încă o întoarcere capricioasă într-un spaţiu de atac suplimentar, ci la o întoarcere spre ceea ce a fost folosit pînă acum ca simplu fundament. Această extraversiune devine astăzi de neocolit, în măsura în care ceea ce ne mai este doar aparent fundament începe să ne scape. Astronautica şi ecologia – cele două modalităţi de a vedea, care ies în evidenţă în actuala "autotematizare" a omenirii – ne oferă imagini tulburătoare despre cazul (şi căderea) pămîntului. De cînd planeta se vede din afară cu ochii sateliţilor, ceea ce nu era înainte decît bază a devenit acum problema prin excelenţă.

Extraversiunea noastră este mai întîi introdusă prin catastrofa fundamentului: este evident că pămîntul nu va mai putea realiza pentru mult timp ceea ce părea că realizează pînă acum. El este depăşit de definiţia de *theatrum cosmopoliticum* care i-a fost pusă în cîrcă. Îndatoririle sale istorice – să servească drept lagăr de bază pentru exodul istoric; să stea la dispoziţie ca sursă de combustibil şi materiale de construcţie; să fie scenă şi obiect al incursiunilor geopolitice – nu vor mai putea fi conciliate cu propria sa existenţă în viitorul apropiat. De aceea, o adevărată postistorie ar începe cu distanţarea treptată a pămîntului de definiţiile distrugerii, pe care le-a acumulat în timpul istoriei. Este aproape superfluu să mai spunem că aceste concepte ale pămîntului sînt caracteristice aşa-numitelor culturi înalte, a căror înălţime se măsoară, fără excepţie, prin distanţa care le separă de starea de simbioză cu pămîntul. Nu este întîmplător că tocmai cosmopolitismul este criteriul culturii înalte victorioase; şi mai puţin întîmplător este faptul că termenul cetăţean al lumii, *kosmopolites,* era iniţial o glumă profetică a cinicilor, glumă care s-a îngroşat apoi, o dată cu istoria universală. Între timp, cetăţenii cei mai profilaţi ai lumii aproape că nu mai trăiesc pe acest pămînt – ei au devenit locuitori ai ţării numite Complexitate, membri ai clasei *Grande-Vitesse,* pasageri grăbiţi trecînd prin "acest hotel al Terrei".

Or, dimpotrivă, un comportament de cetăţean al pămîntului ar fi acela care recunoaşte în planetă mai mult decît doar o scenă oarecare, folosită pentru punerea în scenă a piesei "noastre", în care jucăm ca subiecţi ai mari-

---

7. V. Falk Wagner, *Geld oder Gott. Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt* [Banii sau Dumnezeu. Despre determinarea pecuniară a lumii culturale şi religioase], Stuttgart, Klett-Cotta, 1985.

lor promisiuni și împuterniciri – mîntuire, realizare de sine, cîștig de timp. Limba germană a rezervat, pe bună dreptate, cuvîntul *Erdenbürger* (cetățean al Pămîntului) pentru nou-născuți, de parcă ar fi vrut să marcheze singurul moment din viața individului în care acestuia i se acordă o fărîmă de superioritate față de lumea istorică. Poate că nu este cu totul lipsit de importanță faptul că un astronaut, Edgar Mitchell ("al șaselea om pe Lună"), a fost acela care a conferit cuvîntului un nou conținut, atunci cînd a descris ce a simțit la întoarcerea din spațiu: "Fiecare se întoarce cu sentimentul de a nu mai fi cetățean al Statelor Unite – ci cetățean al Pămîntului". Dacă va exista într-adevăr o eră "după istorie", atunci începutul ei ar fi inseparabil legat de ieșirea pămîntului din starea de recuzită istorică și materie primă, pentru a deveni conținut al grijii umane. Pămîntul, ca obiect global, ținut și ascuns pînă acum în obscuritatea proximității noastre și lipsit de posibilitatea de a se confrunta cu sine însuși, a fost plasat între timp, printr-o serie de "elevări" și "rotiri" tehnico-istorice, dinaintea sa, el se privește acum deopotrivă cu ochi artificiali și naturali. Acest lucru schimbă toate premisele jocului istoric. Ce era loc al acțiunii devine acum tema acesteia. Ce servea de fundal trece acum în prim-plan. Ce se găsea ca materie primă apare acum ca produs. Ce era scenă devine acum piesa însăși. Așa sună axioma unei dramaturgii postistorice, în care sînt formulate regulile jocului unei postpolitici corespunzătoare. Orice s-ar mai juca "pe" vechea scenă a pămîntului: el este cel care va livra tot mai mult subiectul respectivelor piese. Se poate spune însă de pe acum că "istoria universală", ca proiect temporal pentru realizarea de misionariate spiritual-morale pe fundaluri natural-fizice, este o idee epuizată. Dacă filosofia istoriei mai are ceva de spus, atunci o face cu siguranță pentru a comenta sensul epuizării ideii de făurire a istoriei. Această teorie critică a istoriei sabotează dramaturgia istoriei universale, așa cum înainte istoria a intrat în lume ca inițiativă de a sabota destinul. După constrîngerea exercitată de către destin, trebuie acum subminată treptat constrîngerea exercitată de istoria universală – piesa nu are voie să fie jucată pînă la sfîrșit. Din perspectiva istoriei care vrea să ajungă la îndeplinirea sa, înțelegerea acestui fapt sosește prea devreme; dar numai înțelegînd acest lucru de prea timpuriu va fi istoria în stare să amîne îndeplinirea nimicitoare. Sosind prea devreme, această înțelegere se află, din punctul de vedere al logicii temporale, în locul potrivit pentru a bruia automatismele, căci o dată acestea puse în mișcare, totul ar fi prea tîrziu. De aceea, nu are nici un rost să așteptăm ivirea primei raze a mîniei apocaliptice și nimeni nu va apuca o *Victory Day* a unui imperiu final. Ceea ce se arată înaintea noastră, din punctul de vedere al logicii timpului procesual, nu poate fi decît o eră lipsită de diferența metafizică dintre scena atemporală a pămîntului și drama istorică a umanității. Pentru noi, "vechea" natură nu mai există ca un soclu masiv format din realizări cosmice prealabile, care ar fi dinainte stabilite pentru toate epocile umane. Pămîntul nu mai este pentru noi etern răbdătorul "constructor-purtător", așa cum l-au văzut aproape toate generațiile de pînă acum. Tocmai prin procesul istoric și prin cele două evenimente principale ale

acestuia: înalta tehnicitate și misionariatul drepturilor omului, a fost destabilizată portanța pămîntului. Ceea ce se numea cîndva natură și era contrapus, ca totalitate preumană, instituțiilor culturale a fost între timp inclus fatalmente în *maelström*-ul constructelor umane. Dacă s-ar mai ține în viață cîndva așa-numita natură, atunci continuarea existenței ei nu s-ar datora autarhiei ei – a pierdut-o cu puține secole în urmă, ca urmare a scrutării ei de către spiritul științific și tehnic. Ea nu poate supraviețui decît printr-un nou gest făuritor de lume săvîrșit de către oamenii pentru care a devenit evident faptul că a păzi scena constituie însăși piesa.

În ce măsură se creionează oare în aceste reflexii contururile unui principiu postistoric al realității? Prin principiu al realității înțelegem obligațiile de gîndire și de comportare care se formează în culturile umane sub presiunea împovărărilor și primejduirilor cronice. Ascultînd de *principium realitatis,* conștiința se adaptează la caracterul de povară și risc al existenței. Deoarece avem de a face cu poziții fundamental diferite în ceea ce privește greutatea și riscul, între culturile umane apar diferențe mai mult decît doar superficiale. Mai clar încă decît în limbile lor profund diferite, variile culturi își manifestă modul lor de a fi-în-lume în maniere foarte diferențiate de a purta greutatea lumii. Fiecare cultură își dezvoltă gestica sa specifică pentru a controla povara și riscul, un stil propriu pentru a umbla cu de-neocolitul, un vicleșug propriu în ridicarea neridicabilului, o regulă proprie a jocului pentru a face insuportabilul suportabil. Din această cauză, ceea ce a încercat Herbert Marcuse să demonstreze în legătură cu lumea modernă este valabil pentru toate culturile: principiul realității nu este exclusiv identic – și nu pentru toate epocile – cu neînduplecata lege a necesității, care limitează și împovărează viețile cu crîncenă indiferență. Punctele de pornire pentru ceea ce astăzi numim, folosind singularul, istorie se află în luptele pornite pretutindeni de către civilizații împotriva caracterului de împovărare al condițiilor lumii, iar dacă busola a-tot-fiindului-pe-drum, care făurește într-adevăr istorie, indică spre polul libertății, acest lucru se petrece pentru că în imaginarul civilizațiilor “avansate” libertatea este indisolubil asociată cu ușurarea poverii. Europa a devenit “mama revoluțiilor” pentru că este continentul teatral originar, teatrul prim al unei revolte ontologice împotriva greutății lumii, scenă a unui proiect de eliberare înăuntrul lumii, proiect care își face publicitate recurgînd la promisiunea de a înlătura stăpînirea străină a sumbrei mizerii a vieții prin munca autoimpusă.

Este adevărat că în principiul realității din epoca creștină speranțele fiecăruia erau dirijate, în primul rînd, spre mîntuirea personală și transformate, cu ajutorul unei psihopolitici a răbdării, în acceptarea de a suporta ceea ce este dat; s-a trasat însă și un arc temporal al dramei mîntuirii, care a obligat întreaga umanitate să se înghesuie în mod virtual într-o comunitate politico-teologică a destinului. Pe această cale a fost integrat în modelarea creștină a principiului realității un motiv imperial, făuritor de istorie într-un mod expansiv. Ce forță explozivă a putut fi astfel eliberată s-a ară-

tat începînd din secolul al XVI-lea prin imperialismele legitimate de catolicism, imperialisme prin care începe expansiunea planetară a creştinismului. Protestantismul ascetic a pornit, în acelaşi timp, o nouă ofensivă economico-mîntuitoare, în care impulsurile date de succesul economic se îmbină cu motive ale elecţiunii religioase. Ambele aranjamente, geopolitica catolicizantă şi yoga protestantă a profitului, asociază imperative ale circulaţiei în lume cu mobile sacrale. De aici încolo este liberă calea pentru panteismul cinetic modern, care, folosind capitaluri, texte, vehicule şi unde radio, tinde spre volatilizarea totală a "tot ceea ce era feudal şi aşezat".

De abia în istoria de succes a acestui panteism cinetic devine posibil alarmantul "proiect al modernităţii". În măsura în care modernitatea este într-adevăr un proiect, şi nu doar mers în derută şi excrescenţă necontrolată, ea este animată de marea ambiţie de a se ocupa de real ca fiind propria sa creaţie. Acolo unde domneşte o modernitate esenţială, realitatea nu rimează decît cu realizarea de sine. De aceea *realitatea* este, în sensul dat de vechea ontologie, un cuvînt care sună inacceptabil şi reacţionar pentru urechile moderne. Cine trăieşte înăuntrul ciclonului occidental al modernizării participă deja, răsfăţat fiind de succes, la o revoluţie a despovărării, revoluţie care a depăşit demult toate mărimile tradiţionale privind inevitabilul şi de-suportatul. Componentele clasice ale vechiului principiu al realităţii – inflexibilitatea legii, imprevizibilitatea destinului, imposibilitatea de a scăpa de suferinţă – sînt, dacă nu abolite, măcar reduse la dimensiuni nesemnificative. Revolta ontologică a epocii moderne pune în mişcare împotriva acestor "constante" o triplă transformare radicală: o revoluţie a mobilizării, o revoluţie a protecţiei, o revoluţie a derobării sau a eliminării de povară. Deoarece realitatea, ca rezistenţă nesuprimată *per se,* este respinsă drept un principiu reacţionar, modernitatea revoluţionară poate să viseze despre instaurarea unei "lumi" în care toate rezistenţele independente, îndreptate împotriva spaţiului suveran al Sinelui mobilizat, ar fi anihilate. În panteismul cinetic al unei asemenea modernităţi împlinite, o infinită autoactivitate ar coincide, aşa cum bănuia tînărul Schelling, cu calmul absolut, prometeismul epocii moderne s-ar lichefia în detaşarea epicureică, iar activismul principial s-ar topi în chietism ultimativ. Doar sub forţa de atracţie a unor asemenea imagini-capcană a putut filosofia modernă a progresului să spulbere vechiul principiu al realităţii şi să înlocuiască politica răbdării din trecut cu o politică fără seamăn de grăbită a dezinhibării şi despovărării. Şi din această cauză există temeiuri pentru a caracteriza modernitatea ca fiind un timp final tăinuit: în principiul realităţii ei nu mai poate fi vorba decît de ultimul efort pentru a elimina printr-o politică a fericirii ceea ce mai presupune încă trudă.

Versiunea creştin-medievală a principiului realităţii şi cea modernă au în comun faptul că ambele înţeleg natura ca avînd pentru drama umană rolul unui fundal lipsit de istorie – chiar dacă modernitatea nu mai concepe acest lucru ca istorie a mîntuirii, ci ca program al autoconservării, al progresului şi al autointensificării. Chiar şi acolo unde aceste versiuni specifice ale principiului realităţii, făuritoare de istorie, sînt în vigoare, actorii umani ră-

mîn în continuare introvertiți în grijile lor legate de mîntuire și despovărare. Drama lor se joacă *în fața* unui decor natural și *pe* o scenă planetară, ea își ia cele necesare *din* o magazie de recuzită naturală și exploatează spre folosul construcțiilor umane bogățiile fizice preexistente și descoperite. Împinși de frica arhaică și înaripați de puterea modernă de a concepe, subiecții proiectului modern integrează în dramele lor pragmatice fundamente, materii prime și surse de energie cu titlul de recuzită, ca pe niște accesorii mobile. "Munca" lor transformă "materia" în articol de consum pentru marile lor scenarii, care se învîrt în jurul dominației universale, al umanizării, creșterii, realizării de sine, mîntuirii și despovărării. Oriunde se face istorie în sensul acesta, nu poate fi vorba de respectarea pămîntului ca fiind o "realitate" cu propriile sale drepturi. El este considerat în mod constant drept o bază de la sine înțeleasă și nondramatică pentru constructe și expediții improbabile și dramatice. Dar această atitudine de a pretinde pentru sine se află astăzi în fața propriei ei catastrofe. Ceea ce face epocă în acest moment este tocmai răzbunarea a ceea ce era cîndva fundal împotriva personajelor și dispozitivelor așezate dinaintea sa: el s-a ridicat din starea lui de a trece neobservat și a demisionat din poziția ce i-a fost dată de furnizor a ceea ce este de la sine înțeles. Vechea ecologie a scenei și a piesei de teatru a ieșit din țîțîni. Din acest moment nu mai este posibil să așezi fără pic de considerație figuri culturale riscante pe fundaluri naturale, împovărîndu-le la nesfîrșit. Fundalul însuși cere ca starea sa de a trece neobservat de pînă acum să pătrundă în personajele pe care le poartă și, de asemenea, să fie luat în considerare o dată aflat înăuntrul lor. Ar putea chiar să pară că natura s-ar revanșa în fața istoriei, datorită faptului că fragilitatea ei proprie depășește dintr-o dată riscul constructelor istorice. Dedramatizarea istoriei, căreia i-a sosit sorocul, dă astfel semnalul pentru redescoperirea unei naturi dramatice. Dacă omenirea s-ar trezi din narcisismul ei istoric, ea ar descoperi că nu mai are nici un misionariat de împlinit, în afară de acela de a-și asuma problemele naturii atît de finite. Datorită succeselor mobilizării istorice, natura și civilizația s-au contopit într-o improbabilitate comună. A percepe realitatea în atare condiții înseamnă să adopți solidaritatea cu improbabilul. Acolo unde această percepție se clarifică, apare spontan un etos al cetățeanului pămîntului. Principiul primordial al acțiunii umane trebuie să poată duce, de acum încolo, totdeauna la prevenirea altor supraestimări oarbe ale capacității de portanță a pămîntului. Vechea bază, în contradicție cu denumirea sa, nu se mai lasă utilizată pur și simplu ca fundament, pentru a purta orice soi de construcție. Între timp, această bază "depinde", la rîndul ei, de necesitatea ca aceste construcții să "țină cont" de ființa fundamentală a fundamentului, lăsînd-o să fie mai mult decît doar un suport de la sine înțeles. Dacă orice construcție are dintotdeauna nevoie de un fundament, la rîndul său fundamentul a devenit, între timp, dependent de construcție. Din acest moment se ivește în starea fundamentului o reținere abisală: și ceea ce stă la bază poate să cadă încă și mai jos. Teoria culturală trece peste pragul unei epoci de îndată ce pricepe noul fapt de la care se pleacă, anume

că baza și construcția vor constitui în viitor, în mod irevocabil, o comunitate în fragilitate. De aici încolo, drama istoriei lumii este retradusă în perspective ale istoriei pămîntului. Istoria globală se transformă dintr-un proiect de autorealizare singular și cosmopolit într-o problemă de gestionare plurală a cetățenilor pămîntului. Acest fapt este impus de conjunctura filosofică a ecologiei.

Faptul că pămîntul, văzut drept "casa întreagă" a vieții, explodează este rezultatul istoriei singulare, globalizante și dramatice. Tentativa istorică grandomană de a construi "casa omului" la scară universală a avut efectul secundar al apariției deșerturilor în proximitatea insulelor de bunăstare. Or, acesta este doar un alt fel de a spune că, în cazul întreprinderii istorie, lucrurile s-au întîmplat altfel decît au fost gîndite. Din această cauză, putem oare să credem deja că istoria *per se* este ceea ce se întîmplă altfel decît ar fi trebuit să se întîmple? Este ea predestinată să fie un eșec, atîta timp cît își face socotelile fără să țină seama de mișcare? Nu rezultă fenomenul istorie *a priori* din conflictul dintre proiect și derivă, pas și cădere? Dacă așa stau lucrurile, atunci gravitatea acestui conflict ar fi, în același timp, o bună măsură pentru distanța dintre intențiile inițiale și rezultatele finale în procesul istoric. Astăzi, această distanță nu ar putea fi mai mare decît este deja. Cum în conștiința contemporanilor distanța dintre ceea ce s-a vrut și ceea ce s-a petrecut se deschide asemenea unui hău dureros, ei încep să bănuiască faptul că lumea istorică, în totalitatea ei, ar putea să dea greș. Nu ne mai simțim bine în pielea noastră istorică de cînd istoria se înfățișează tot mai mult ca fiind ceea ce trebuie să meargă prost "în cele din urmă".

De cînd există însă riscul unui eșec total – și de unde a apărut pericolul falsului? Punînd asemenea întrebări, gîndirea actuală repetă îngrijorarea privitoare la adevărul și neadevărul întregului, apariția lor anunțînd faptul că gîndirea umană a atins nivelul culturii înalte. În simpla întrebare: cum s-a putut ajunge la ceea ce există în acest moment, adică în presocratica explozie a interogației privind "devenirea în general"?, problematica adevărului se prezintă cu maximă vehemență în fața conștiinței care își reprezintă lumea. Întrebarea privind adevărul devine o problemă de neocolit în acel moment fondator de istorie în care se impune într-un mod tot mai presant impresia că mersul lumii este amenințat să sfîrșească prost. Există, prin urmare, o corespondență originară între conștiința istorică a omului și riscul eșecului în mersul lumii? Poate că reversul este mai corect: anume faptul că drumurile rătăcite pe care se angajează mișcarea lumii sînt asociate de la bun început cu apariția de ființe dotate cu fantezie, care răspund la evidența deprimantă a vieții lor false cu proiecte făuritoare de istorie, proiecte ale unei lumi adevărate ce trebuie căutată. Toate urmele falsului duc indiscutabil la om – la acel *homo sapiens sapiens* care este constrîns, de la începutul erei culturii sale înalte, să-și pună întrebarea privitoare la adevăr. Această întrebare aduce inevitabil cu sine un sentiment de tulburare, pentru că înțelege din propriile-i neplăceri că el este ființa care nu se potrivește. În mintea omului îmbrîncit în istorie începe să se închege întrebarea privind adevărul, pen-

tru că el se descoperă pe sine însuși în centrul falsului care se face resimțit. Doar prin capacitatea sa de a greși total omul devine conștient de un privilegiu ontologic, căruia filosofii i-au rezervat un cuvînt întunecat-strălucitor: libertate. Libertatea nu este doar starea de serenitate în fața realității, în care se găsește – așa cum indică cu clarviziune Heidegger – "ființa adevărului", ci și expunerea la risc, care include o multitudine de experiențe ale greșelii și nereușitei, așa cum se concretizează multiplu "rătăcirea" cea de rău augur – de la căscarea distanței înfricoșătoare dintre spirit și lume pînă la variantele "regionale" ale falsului, pe care le cunoaștem ca disonanță, nepotrivire, ciocnire, disensiune, stare de insatisfacție și decădere. Primii filosofi au așezat deja de timpuriu omul însuși în apropierea izvoarelor Greșelii Celei Dintîi sau, de-a dreptul, l-au identificat cu ea: fie pentru că s-a raliat în lupta originară dintre lumină și întuneric cu principiul greșit; fie pentru că, trăind în eroare, a ajutat ca aceea ce era de fapt nimicnicie să ducă o existență amăgitoare; fie pentru că s-a rupt din starea unitară a începutului, printr-o cădere, prin *hybris,* prin rebeliune sau uitare.

De abia spiritul impregnat de fals se descoperă pe sine în dorința sa manifestă de a-și așeza existența pe baze solide. De aceea vrea să folosească la construcțiile sale materialul din care este plămădită certitudinea indestructibilă. Această certitudine se numește adevăr, pentru că el promite să fie ceea ce se dovedește viabil în fața a ceea ce eșuează, ceea ce dăinuie în fața a ceea ce este trecător, ceea ce ține de fundament în fața a ceea ce este așezat deasupra. Adevărul este securea cu care este despicat continuumul ființării în prim și secund – principiile absolute și cazurile secundare, izvoarele certe și derivatele amenințate, axiomele eterne și corelările efemere. Prin șamanism metafizic, actele și instituțiile umane trebuie astfel "așezate" pe modele primordiale și baze prime, încît să se petreacă o transmitere de ființă, putere și siguranță de la bază la ceea ce urmează. Cu cît mai șubrede fundațiile, cu atît mai zeloase vrăjile fundamentării.

Formele metafizice ale gîndirii, așa cum ne parvin de la începuturile lor din perioada axială, fac dovada unei șocante creșteri a conștientizării tendinței de năruire a rînduielilor făurite de către om. În mod necesar, cele mai vechi documente ale acestor logici, care caută sprijin în absolut, provin din epoca apariției statelor. Acolo unde puterea se ridică pentru prima dată la înălțimi amețitoare, omenii, ca stăpînitori și ca victime, încep să adune experiențe privind o nouă calitate a riscului vieții. Din această cauză statul, metafizica și frica de cădere sînt constructe avînd aceeași vîrstă. În perioada în care aceste fenomene capătă contur, amintirile mitice ale epocilor de aur și ale alungărilor din paradisuri iau de asemenea forma în care ne-au parvenit pînă în ziua de astăzi. Asemenea povestiri mărturisesc despre momentul în care conștiința atrasă în vîrtejul istoriei, aruncînd o privire înapoi, este copleșită de evidența faptului că ceea ce face istoria este un rău mai mare. Să te arunci înainte în timp înseamnă să pășești mai departe în jos în fals: aceasta este o autointerpretare originară a vieții care a devenit istorică. Mitul Epocii de Aur presupune deja diferențierea făuritoare de istorie

dintre un timp înalt și unul în declin. El contrapune o homeostază preistorică declinului istoric. Pe cînd "la început" măsura lucrurilor era dată de entuziasm, blîndețe și durabilitate, conform mitului, vechea "ordine a lumii" s-a descompus progresiv decăzînd, pentru a ajunge pînă la condițiile Epocii de Fier, în care constrîngerea, abrutizarea și nesiguranța sînt atît de caracteristice, încît noi, de cum este vorba de ele, știm imediat: lucrurile acestea ne privesc. Degeaba încearcă gîndirea pragmatică, ce aprobă istoria, să minimalizeze aceste mituri, susținînd că ele țin de epoca romantismului timpuriu. Remarca sceptică, în sine corectă, că nu a "existat" în realitate niciodată o Epocă de Aur a umanității este insignifiantă în fața faptului că unele culturi, navigînd în voia istoriei, au resimțit drumul lor prin epoci ca pe unul al declinului. Această viziune dinăuntru a existenței aflate într-o devenire istorică ajunge cîteodată să vorbească despre sine, lucru care survine atunci cînd obligația de a elogia cele întîmplate nu este de o eficiență ireproșabilă. Astfel a apărut o primă critică a culturii. Aceasta nu poate fi separată de plîngerea realistă, chiar dacă inutilă, privind riscurile și deformările vieții determinate de politic. Și viziunea lui Daniel despre colosul pe picioare de lut – o imagine profetico-istorică, ea însăși făuritoare de istorie – lasă să se înțeleagă cum, în perioada instaurării conștiinței culturii înalte, a crescut concomitent înțelegerea corelației dintre sporirea puterii și creșterea fragilității. Aproape două milenii și jumătate după Daniel, această corelație este mai vizibilă decît oricînd, cu diferența că, pe lîngă artrita clasică a marilor puteri, au apărut noi aspecte ale fragilității, cu un potențial catastrofic atît de mare încît, pe lîngă ele, dispariția imperiului mesopotamian nu ne poate da decît un sentiment vegetativ-calmant. "Istoria lumii", ca proces-progres, care "așază" figuri culturale riscante pe bazele stabile ale naturii și ale adevărului, s-a apropiat între timp de un punct în care, ca istorie a falsității, este nevoită să-și recunoască falimentul.

Acest act de a așeza deasupra, de a înălța este, ca gest fundamental al construirii metafizice și a celei tehnice, în același timp falsul făuritor de istorie, care atrage baza înăuntrul destinului construcțiilor de neținut. De aceea, istoria universală a greșelii umane este un lucru diferit și mai amplu decît un simplu caz particular al legii biologice, conform căreia adaptării ratate a unor specii i se pune capăt, în mod evoluționist, prin dispariția acestora. În cazul omului, al animalului constructiv, ontologic, o istorie a greșelii dusă pînă la capăt nu ar duce doar la năruirea dispozitivului și la moartea speciei; ea ar antrena în dispariția construcțiilor și pe cea a bazelor, făcînd subpusul părtaș la prăbușirea deasupra-pusului. Dacă actul de a așeza, de a înălța vrea să fie mai mult decît un act de îndrăzneață și bună ridicare, tinzînd către realizarea unei "poziții fortificate care să oferă siguranță", el devine un gest al falsului primordial; și ajunge aici pentru că nu face gestul de a nega căderea deja trăită decît sub presiunea constrîngerii. Prin acest gest, el devine activ în zona cea mai profundă a ceea ce se numește subiectivitate. Înălțarea principială este minciuna în act a subiectului activ, care, aflîndu-se în vîrful dezvoltării sale, acoperă întreaga lume cu construcții de nețin ut. Sigur că

tendința spre verticală a ceea ce este construit nu este una greșită, fiind inseparabilă de justa mobilitate umană. Falsul apare în atitudinea asiguratoare, care vrea să dea vieții desecurizate o poziție și o stabilitate proprii pe fundamente de nezdruncinat. “Dacă ar fi fost posibil să se ridice Turnul Babel fără a te urca pe el, construirea lui ar fi fost permisă” (Franz Kafka).

Pămîntul, ca loc pentru simbiozele improbabilităților comune, nu este nici un principiu și nici un fundament. Felul în care pămîntul poartă edificări vii nu are nimic de a face cu relația dintre bază și construcția ridicată pe aceasta. Cînd poartă, pămîntul face posibil, nu asigură. Această portanță ia formele gesturilor natalității – purtarea pînă la termen, ivirea, ridicarea, eliberarea. În jocul acestor gesturi nu există o bază pentru fundare, în cadrul lor faptul de a fi purtat și cel de a risca sînt încă unul și același lucru; devenirea are știință de dispariție. De abia prin gesturile asiguratoare ale producerii, care se manifestă la animalul metafizic, apare contradicția dominatoare a istoriei, anume aceea dintre ecologic și ontologic. Ecologia urmărește naturalitatea naturii[8], recunoscînd în toate formele de viață faptul de a fi purtat. Dimpotrivă, ontologia este prinsă în aventura arhitectonică a culturilor înalte: ea se supune constrîngerii unei producții tot mai universale, constrîngere pe care Heidegger a definit-o ca destin al dispozitivului *[Gestell]*. Dacă aici se recunoaște în împuternicirea de a construi o dimensiune a destinului, acest lucru se întîmplă pentru că, o dată cu emanciparea construirii, a intrat în vigoare și constrîngerea de a făuri și de a suporta istoria. Din această cauză istoria rămîne, în cele din urmă, doar continuarea cu mijloace diferite a căderii din simbioză. Ea face în mare ceea ce fiecare viață încearcă în mic – transformarea separării în autonomie, a căderii în construcție, a catastrofei în proiect. Totdeauna forțele antisimbiotice sînt cele care fac istorie în adevăratul sens al cuvîntului. Istoria este efortul de a transforma neajunsul de a fi născut în avantajul realizării de sine. Oamenii vor îmbrățișa din nou avantajul de a fi născuți de abia cînd sentimentul de disconfort în producerea de sine va friza insuportabilul.

---

8. Kah Khyung Cho prezintă strălucit această problematică în cartea sa *Bewußtsein und Natursein, Phänomenologischer West-Ost-Diwan* [Conștiință și naturalitate. Un divan fenomenologic occidental-oriental], Freiburg/München, Alber, 1987, carte pe care autorul regretă că nu a cunoscut-o înainte de a face propriile sale încercări în acest sens.

N-aș rezista să stau în paradis nici măcar un "sezon", ba nici măcar o zi. Cum să explic atunci nostalgia pe care o am față de el? Nu o explic, ea sălășluiește în mine de totdeauna, a existat dinainte ca eu să fiu.

E.M. Cioran, *De l'inconvénient d'être né*

De cînd a ridicat capul primul om istoric, timpurile au devenit obstinat de interesante. Nu trece zi fără catastrofe, an fără o noutate absolută, generație fără explozii de speranță în ciuda evidenței. Cultura înaltă a ajuns temă de discuție deoarece se mișcă întru totul în zona "evenimentului". Atît timp cît instaurează lumi ce vor să fie povestite mai departe, lucrurile nu se schimbă, cu alte cuvinte, ea este plămădită din materia care stă la baza eposurilor cavalerești și a romanelor-foileton. Elementul de interes pe care îl prezintă corespunde cu exactitate gradului de mobilizare civilizatoare – demnă de interes este dobînda psihică a catastrofei. O dată ce interesantul drog numit istorie a cuprins psihicul în întregime, ea apare drept ceva de care nu se mai poate face abstracție. Covîrșită de propria sa mobilitate, lavina gînditoare se pune în mișcare urmînd dinamica autopotențatoare, care este caracteristică subiecților cinetici ai procesului lumii aflați pe drumul lor către putere și putință. Acolo unde a țîșnit adevărata istoricitate a existenței, aceasta a adoptat structura unei istorii făuritoare de istorie – ea acaparează neîncetat agenții prin care să se continue necontenit și prin care să se avînte înainte încă mai potențat. Aceasta este cauza pentru care tradiționalismul (care, în fond, rămîne anistoric) face într-o mai mică măsură parte din conștiința istorică esențială decît tradiția mobilizării. Istoria se organizează precum un raliu în timp, raliu care își caută de la etapă la etapă ruta, chiar dacă adesea se pare că nu mai există nici o posibilitate de a continua cursa. Echipele făuritoare de istorie sînt tot atît de neastîmpărat stăpînite de atractivitatea întreprinderii lor cum este hoarda sinucigașă de pe traseul Paris-Dakar. Ele circulă frenetic pe drumul ce duce de la Babilon la Megalopolis, găsind totdeauna sfătuitori maniaci, care se imaginează conducători de curse și sponsori ai măreței întreprinderi – profeți, filosofi ai istoriei, moraliști, pedagogi, bărbați însemnați aflați în cea mai înaltă misiune. Așa cum interesantul este dobînda nenorocirii, misiunile formează creditul ei. Acolo unde istoria s-a pus în mișcare ca misiune care se realizează pe sine însăși, începe să domine structura lui încă-nu, care mobilizează viața cu teme încă neîmplinite. Constituția misionar-dinamică a istoriei esențiale condamnă fiecare stadiu atins de istorie să se facă de rîs în fața a ceea ce nu a fost atins încă. Tot ceea ce există acum este distrus latent, prin compararea cu ceea ce ar trebui să urmeze. Deoarece în privirea utopic-misionară asupra ființării actuale predomină constant previziunea ființării care încă nu este, realitatea este degradată la statutul de simplă aparență a unei ființe care de abia urmează să se arate. Ceea ce are loc

deja este anihilat de încă-nerealizat. Astfel crește continuu foamea insațiabilă de viitor.

Conceptualizată grandios de către Ernst Bloch, ontologia lui a-nu-fi-încă divulgă secretul mobilizării istorice a lumii. El concepe o ontologie a ființei în devenire, ontologie care definește procesul lumii ca pe o dramă a speciei umane, care se trage pe sine însăși în sus spre idealurile cele mai înalte. Derulîndu-se, drama procesează din sine însăși agenții, motoarele și motivațiile, prin care să se poată împlînta în spațiile lărgite ale încă-neființării. Ontologie a mișcării revoluționare a lumii spre o țintă utopică încă neformată, teoria lui Bloch prezintă istoria universală ca spațiu al potențării unei misiuni fără sfîrșit: acolo unde era lumea, va să vină Dumnezeu. Cum însă nu este îngăduit ca lumea reală să fie nemijlocit dumnezeiască, ci să înfățișeze, în cel mai bun caz, prima literă a numelui divin, îndumnezeirea lumii este expusă, în același timp, unei amînări fără de sfîrșit. Astfel, realitatea actuală se găsește într-o dificultate ontologică: ca "existînd", ea este de la bun început depășită și devalorizată; ca masă de mobilizare, este pusă la dispoziția ameliorărilor accelerate, care se varsă, de fiecare dată, în inameliorabil.

În ontologia lui a-nu-fi-încă, neliniștea vieții rănite istoric este teoretizată ca speranță făuritoare de istorie. Cu ajutorul încărcăturii misionar-ontologice, spaima se transformă în promisiune, aceasta reîntorcîndu-se sub forma voinței de nondestindere, pentru a se autoalimenta. Această autopropulsare face din suferințele cauzate de realitate un motor pentru pornirea spre Lumea Nouă a epocii moderne. Dacă definiția epocii moderne ca ființă-spre-mișcare a devenit general valabilă pentru noi, acest lucru se datorează faptului că "epoca modernă" este asimilată reușitei atinse de abia de puține secole de indivizi întreprinzători, de a realiza o branșare eficientă între motive misionare și mașini tehnice de succes. Această reușită, care a declanșat avalanșe de alte reușite, este invadată de propriile-i succese. Fenomenele de accelerare istorică trec, de la începuturile epocii moderne, printr-o amplificare comparabilă cu aceea a unei reacții nucleare. Acest lucru nu ne spune decît că buclele de autopotențare, care sînt responsabile pentru mobilizările moderne, au devenit active pe un front larg în ultimele secole. De abia atunci cînd, în mod principial, reprezentarea se reprezintă (ca în filosofiile transcendentale), voința se vrea (ca în ontologiile pragmatice ale puterii), productivitatea se produce (ca în sistemele industriale motivate de liberalism sau socialism) și creativitatea se creează (ca în simulările psihotehnice ale obsesiilor "geniale"), de abia atunci, așadar, vor fi lansați sistematic făuritorii de istorie și mobilizatorii vor fi fabricați în serie. Acești făptași, înmulțiți în mod primejdios, reacționează tot mai agresiv atît unul împotriva celuilalt, cît și împotriva proiectelor și campaniilor lor ofensive. "Evenimentele" produse de către ei se coagulează într-un jeleu catastrofal. Aparentul proces de învățare se transformă într-un proces nuclear real. Cu cît se accelerează acesta din urmă, cu atît mai disperate sună protestele venite din zona vechiului iluminism, care susțin că umanitatea s-ar mișca și astăzi

în preistoria ei. Înțelegerea istoriei ca o misiune fără de sfîrșit îi obligă acum pe agenții ei să adopte poziții de o temeritate extremă: pe cînd majoritatea semnelor din lume indică spre un nu-pentru-mult-timp, ei trebuie să se agațe cu încăpățînare de încă-nu. Dar poate că au dreptate. Între un încă-nu de pînă acum și un nu-mai care urmează, nu ne rămîne nouă, bieți năpăstuiți ai timpului intermediar, decît conștiința nefericită de a fi trăit totdeauna în momentul nepotrivit. Sosim prea tîrziu pentru primul paradis, prea devreme pentru cel de al doilea. O istorie care nu poate fi, pînă în cele din urmă, decît preistoria unor timpuri împlinite nu este pentru noi decît timp pierdut.

Ceea ce a fost afirmat la începutul acestei cărți despre modernitate, anume că reprezintă programul paradoxal de a realiza pe o bază limitată un proiect nelimitat, se poate acum spune despre istorie în întregul ei – în măsura în care istoria nu este altceva decît exod antropogonic, întoarcere utopică și mobilizare apocaliptică. Tensiunea făuritoare de istorie dintre proiect și bază, dintre ceea ce crește și ceea ce este nu se datorează doar lipsei de corespondență dintre infinit și finit, utopic și topic. Înăuntrul tensiunii are însă un efect mult mai puternic confuzia dintre amintirea unei existențe intrauterine fericit-acosmice și anticiparea unei beatitudini generale, extrauterine și universal-reale. În fantasma istorico-ontologică a lui încă-nu, care își luminează singur calea spre mai departe, se proiectează un trecut acosmic pe un viitor cosmic, zestrea intrauterină este halucinator introdusă în refractara lume exterioară. Atunci însă, istoria nu poate fi nimic altceva decît nesfîrșitul travaliu de a da naștere unui fantasmagoric corp al umanității, care este expulzat din patria intramaternală și expus în străinătatea extramaternală. Acolo trebuie să se avînte în întreprinderea de a transforma străinătatea în patrie. Dar străinătatea nu vrea niciodată să se asemene întru totul cu ceea ce resimțim ca "patrie" și "propriu". Cum acosmicul nu poate fi "realizat" în cosmic – căci plutirea în afara lumii nu este niciodată rezultatul efortului depus în lume – trebuie ca șarja istorică pentru realizarea patriei reale să devină o campanie de distrugere împotriva a ceea ce se află imediat în fața noastră, a cosmicului, a exteriorului, a Celuilalt. Matricidul pentru recucerirea pîntecului este consecința logică și factuală care decurge din această dispoziție "istorică" a lui *experimentum mundi*.

O dată ce caracterul acosmic al utopicelor imagini-șaradă a devenit evident, ajunge să fie observabilă și iluzia logicii timpului, pe care se bazează ontologia lui a-nu-fi-încă. Magnifica atracție a complet diferitului – acea furtună năpustindu-se dinspre paradis, care suflă în aripile îngerului istoriei de care vorbește Benjamin – pleacă dintr-un "loc" care nu se află înaintea noastră, ci în noi și în spatele nostru. De aceea, căutarea spre înainte pune în cele din urmă în scenă o neînțelegere catastrofală – agresiunea paradiziac-politică împotriva unei naturi a materiei prime, care nu știe ce i se întîmplă – *paradise now*. "Acest lucru nu reușește cu natura existentă, dar nici, așa cum cred visele goale ale sufletului, fără de natură. În cele din urmă și *in toto*, visul unei vieți mai bune se referă la o lume nouă, adică la o scenă nouă, la un tărîm cos-

mic."[9] De îndată ce iluzia este eliminată, se transformă și sensul temporal al utopicului, care nu mai vine spre noi dinspre viitor, ci este, dimpotrivă, lumina lui Încă, pe care o proiectează spre înainte și în viitorul ne-dat prin viața pe care el și-a dat-o în mod incontestabil. De aceea Încă este mai puternic decît Încă-Nu. Spiritul utopiei aparține mai puțin devenirii lui mai-bine, care își luminează singur înaintarea, cît lui a-fi-încă al deja începutului, care se mai luminează încă pe sine însuși. În el nu există o lumină care să lumineze înainte, ci doar înapoi. Pornind de la această corecție, nici unul din cei care vor să se apropie de "locul" utopic ca de ceva care ar trebui mai întîi să se deschidă nu o vor mai putea face. Nu se "ajunge" în "locul" utopic decît printr-o "întoarcere" *[Kehre]* în ceea ce a rămas încă deschis. Cine ajunge în ceea ce este încă deschis nu urmărește ceva distant, ci se lasă prins din urmă de proximitatea intangibilă. În a-fi-încă trăiește adevăratul spirit al utopiei, căruia nu-i este îngăduit să se "realizeze" fără a se înțelege pe sine greșit. Eliberat de mirajele ajungerii undeva, incomparabilul neloc se dovedește a fi un pol al odihnei. Deoarece utopia nu mai poate fi gîndită ca țel sau ca model, ceea ce era înainte prin excelență mobilizant devine acum pîntecele demobilizării. Numai cel care știe ce înseamnă să nu mai ai nimic de făcut deține criteriul justei mobilități. În locul mobilizărilor spre înainte îngreuiate de inerția maselor, devine posibilă o plutire pe loc întru totul mobilă. Calea criticii se transformă în critică a căii. Ceea ce nu a fost atins încă învață să cunoască ceea ce trebuie cu adevărat atins prin intermediul lui a-fi-încă. Într-acest fel trebuie fondată ideea criticii într-un nou spirit al utopiei. Critica, în capacitatea ei de a face diferențieri, își descoperă astfel premisa proprie în posibilitatea de a nu avea nimic de criticat. Diferența dintre diferență și nondiferență pune "gîndirea care gîndește mai mult" în mișcare, gîndire care poate rămîne în mișcare chiar dacă fantasma teoriei totale a unei identificări între identitate și nonidentitate s-ar dovedi nerealizabilă. Ca subiecți ai criticii, nu sîntem doar capabili să facem distincții, ci, mai ales, sîntem ființe încă diferite și ființe care gîndesc datorită faptului de a fi separați unii de alții. Sîntem subiecți care au din născare competența diferențierii doar pentru că putem presupune nondiferența fetală datorită calității noastre de a fi spirite diferite și individuate. Prima diferențiere, care chiar diferențiază, nu se petrece însă prin recursul la capacitatea de a diferenția, ci decurge din mirabila catastrofă de a veni pe lume. Pe cînd metafizicile moniste resorb absolutul într-o reprezentare fetală, pentru a include Altfel-ul din lume în Unul fără de lume, critica dramatică se alătură venirii pe lume a ființei care gîndește; pe fundalul amintirii fetale, ea continuă aventura diferențierii. De aceea, o adevărată teorie critică, dacă aceasta va exista într-o bună zi, va fi identică cu o mistică autentică. Ca diferență vie între lipsa de lume și plinul de lume, existența unică devine atentă la starea ei de a-fi-în-lume. Spiritul cetățeniei universale se lămurește cu privire la sine sub forma acosmismului luminat. Atunci, doar calea mistică va mai rămîne încă deschisă. Critică a căii fiind, ea ne conduce într-acolo unde sîntem.

9. E. Bloch, *Experimentum mundi,* p. 230.

CUPRINS


IDEA
EDITURĂ


16.00